CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 4e trimestre 1960. — Imprimeur, n° 2451.

LA MAISON-DIEU

N° 64

PRIEZ SANS CESSE

CHURCH DIVINITY SCHOOL of the PACIFIC LIBRARY

SOMMAIRE

Ce cahier de La Maison-Dieu *coïncide avec l'entrée en vigueur du nouveau Code des Rubriques, dont la traduction française et le commentaire ont été donnés dans notre cahier n° 63 bis. Au-delà des modifications rubricales, il y a l'esprit qu'elles reflètent. Les Heures canoniques de l'Office divin, y est-il précisé — pour la première fois dans un texte de législation moderne —, ont pour but de sanctifier les différentes heures du jour. Certaines dispositions sont prises pour assurer leur récitation aux heures pour lesquelles elles sont faites, en sorte que la prière de l'Église se répartisse au long du jour afin de le sanctifier tout entier.*

Telle est en effet la manière dont l'Église a compris et vécu l'invitation du Seigneur et le pressant appel de l'Apôtre : « Priez sans cesse. »

*
* *

L'enseignement des Pères et la pratique du monachisme ancien :

Adalbert Hamman, o.f.m.	*Le rythme de la prière chrétienne ancienne* . .	6
P. J.	Note sur *Les Heures sacrées du Nouveau Testament*	29
Philippe Rouillard, moine de Wisques.	*Temps et rythmes de la prière dans le monachisme ancien*	32

★

La pratique des liturgies orientales :

IRÉNÉE-H. DALMAIS, o.p. — *Le sens des Heures dans les liturgies orientales.* 53

JEAN MATEOS, s.j. — *L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen* 65

★

La louange permanente est-elle possible? Tentatives médiévales; perspectives modernes :

JEAN LECLERCQ, moine de Clervaux. — *Une parenthèse dans l'histoire de la prière continuelle : la « laus perennis » du haut moyen âge* 90

P. MICHEL-JEAN, s.s.s. — *Eucharistie et prière incessante* 102

★

Bien prier le Bréviaire, c'est prier sans cesse :

HENRI LE SOURD, curé de Saint-Sulpice. — *Un curé de paroisse et son Bréviaire* 123

LOUIS BOUYER, p.o. — *L'office divin, ferment de la prière personnelle..* 135

FRANÇOIS VANDENBROUCKE, moine du Mont César. — *Prière individuelle et prière communautaire.* 143

*
* *

Les quinze années qui viennent de s'écouler ont vu évoluer de façon importante le répertoire des cantiques et son utilisation. Cette évolution répond à certaines perspectives pastorales et doc-

trinales. Où en est-on maintenant? Où va l'effort entrepris? Exprimant la pensée du C.P.L. et de l'Association Saint-Ambroise, le R. P. Hum présente aujourd'hui un bref rapport sur ces questions dont nul n'ignore l'importance pratique.

JEAN-MARIE HUM, o.p. *Le renouveau du cantique en France* 158

*
* *

BIBLIOGRAPHIE

J. MATEOS : *Lelya-Sapra.* Essai d'interprétation des matières chaldéennes, 168 (J. GÉLINEAU). — A. HAMMAN : *La Prière*, I : *Le Nouveau Testament*, 170 (P. J.). — A. BUGNINI : *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia*, II (P. J.). — H. LIETZMANN : *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener urexemplar*, 171 (P. J.). — J.-H. GRAEF : *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie* (P. J.). — M. HERZ : *Sacrum Commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache* : 172 (H. WEGMANN).

*
* *

Errata au cahier 63 bis (*Le Nouveau Code des Rubriques*) 173
Table de La Maison-Dieu 1960 174

Nous nous excusons auprès de nos lecteurs de l'erreur qui a fait dater du 4e trimestre notre cahier n° 63. Il faut lire sur la couverture du cahier 63 : 3e trimestre 1960.

LE RYTHME DE LA PRIÈRE CHRÉTIENNE ANCIENNE

Il est surprenant que Friedrich Heiler, dans son ouvrage *Das Gebet* (La Prière), qui renferme une mine de renseignements sur l'histoire comparée des religions et sur la psychologie religieuse des peuples, n'ait traité nulle part des heures de la prière; nulle part l'auteur ne s'est évertué à discerner les temps que les diverses religions consacrent à la prière. Cette lacune est symptomatique : il est toujours difficile de tenir compte de toutes les coordonnées d'une question. « On oublie toujours quelque chose », et souvent quelque chose d'important. Il suffit pour s'en convaincre d'analyser la prière juive et chrétienne.

Jésus et la prière d'Israël[1]

Dans un livre récent, destiné au grand public, *Les années obscures de Jésus*, Robert Aron cherche à découvrir l'enracinement juif de Jésus et l'action du milieu religieux sur la formation de son âme. Comme sa vie humaine, sa vie religieuse est profondément tributaire du peuple d'Israël. « Autour de Jésus, écrit-il, dans le cadre de sa maison familiale, tout un univers voué au divin se révèle. Le sacré l'accompagne à son domicile, en chacun de ses instants. De ces effluves familiers, il colore chacun de ses actes, il accompagne chacune des pensées de l'enfant. » Jésus apprend surtout à distinguer les grands moments de la prière, qui

1. Nous avons eu l'occasion de présenter l'héritage juif en la prière de Jésus, dans *La prière*, I. Le Nouveau Testament, Paris, 1959, pp. 60-78. Nous nous permettons d'y renvoyer pour une analyse plus exhaustive.

correspondent aux divisions de la journée et rythment le temps.

Pour Israël l'instant présent se situe dans la durée continue, qui va du début à la fin des temps, de la création à la venue du Messie. Le culte juif est une reconstitution de l'histoire. Au repas de Pâques, le passé est présent, vivant. La célébration porte en même temps l'avenir en germe. Le moment le plus saint de ce temps qui s'écoule et où réside l'éternité est le sabbat qui célèbre le repos du septième jour. Pour le Juif, le temps est sacré, il fait partie de l'univers sanctifié, qui est celui de la Bible et de Jésus. Il est sacré, parce que, comme l'écrit R. Aron, « il est le creuset où l'éternité de Dieu rejoint l'actualité, qui jalonne la vie de chaque homme ». Sacré, « parce qu'en distinguant entre accompli et inaccompli, le temps juif est à l'origine de ce sens du messianisme, c'est-à-dire de l'inaccompli cherchant toujours à s'accomplir, dont Israël, le premier, a fait le moteur et l'axe de tout progrès humain, et que Jésus a recueilli dès ses premières impressions ».

Cette conception du temps, si loin de la notion latine dont nous sommes encore tributaires, où il est un instrument de mesure, pour le Juif et le chrétien a une saveur d'éternité. Présent, passé et futur s'y rejoignent, parce qu'il est visité, habité par Dieu. Ce Dieu vivant au cœur du temps, lui donnant sa densité et son sens, le Juif le rencontre formellement trois fois par jour, aux grands moments de la journée, qui correspondent aux divisions majeures du temps.

On commence en principe par l'office du soir, parce que le monde a été créé à partir des ténèbres. C'est l'office d'*Arbit* ou Maarib, c'est-à-dire du crépuscule; puis l'office du matin, *Schahrit*, qui signifie « aurore », à l'heure où la nature se réveille, au sortir des ombres de la nuit. L'homme y fait usage de la plénitude de sa force et des possibilités d'action qu'implique sa liberté. « Sois béni, Éternel, Roi de l'univers, qui dispenses tes grâces précieuses à ton peuple Israël. » Le soir, la prière se soumet avec obéissance et résignation à l'ordre cosmique, qui reprend son poids la nuit. « Béni sois-tu, Éternel, Roi du monde, dont la parole fait « soirer » les soirs... toi qui ordonnes les étoiles à leurs postes dans l'étendue selon ta volonté, créant le

jour et la nuit et pliant la lumière devant l'obscurité et l'obscurité devant la lumière, et emportant le jour, et apportant la nuit, et séparant le jour d'avec la nuit » (traduction Fleg).

Entre l'office du matin et celui du soir, l'office de *Minha* va jouer un rôle essentiel. Il est situé vers la fin de l'après-midi et comprend une révision de vie, où l'homme, avant l'appesantissement de la nuit, tente de se mettre en règle avec Dieu qui est son Juge. *Schahrit*, *Minha*, *Arbit*, ces trois temps de la prière juive, insèrent chaque jour le pieux Israélite — et donc la famille de Nazareth — dans l'ordre de l'Univers, dirigé par Dieu et conduit par lui à son accomplissement. Pour souligner encore cette liaison entre le temps et le salut, Israël rattache chacun des trois offices, dans la tradition talmudique, à un patriarche de son histoire sacrée.

Au temps du Christ, les trois prières du jour sont nettement instituées, à l'heure du sacrifice du matin et de celui du soir, neuf heures et quinze heures, et enfin, la dernière, à une heure plus tardive. La prière du soir, d'abord facultative, entra dans les habitudes et devint obligatoire vers l'an 100 après Jésus-Christ.

Continuité et accomplissement, telles sont les notes essentielles de la prière de Jésus. Le Christ s'insère dans l'histoire de son peuple, il accepte le rythme de sa prière, il est fidèle au rituel juif, il dit avec ses frères de sang et de promesse, les psaumes, la prière de son peuple. Trois fois par jour il récite comme chaque Israélite le *Shemoné esré*, les Dix-huit bénédictions : « Béni sois-tu Yahvé, notre Dieu et le Dieu de nos Pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob. » Le *Pater*, qu'il lègue à l'Église, s'inspire du *Shemoné esré* dans ses trois premières demandes, comme aussi de la prière du Qaddisch[2].

A des formules connues, stéréotypées, Jésus communique une vie, une signification nouvelles. Il entre dans le jeu de la prière ancestrale, mais pour mieux l'accomplir, pour la mener à sa plénitude. Dans les psaumes il relit l'histoire de son peuple, qui est l'histoire du dessein de salut, mais

2. Il suffit pour s'en convaincre de s'en rapporter au tableau comparatif que nous avons dressé (*La Prière*, pp. 98-99).

comme le fils de famille qui en a eu confidence dans le sein de son Père, et qui désormais incarne dans sa propre histoire le mystère de salut qu'il a charge de dévoiler et d'accomplir « une fois pour toutes ».

Prière et mission se confondent sur la croix, à l'heure précise où les Israélites offraient le sacrifice du soir. Dans le récit de la passion chez saint Matthieu, les psaumes 22 et 68 affleurent sans cesse, comme pour exprimer que le Christ donne sa plénitude et son accomplissement à l'histoire et aux prophéties d'Israël. Le psaume 22 surtout est comme la liturgie de ce drame pascal, il est la prière du Grand Prêtre, en l'offrande du soir. Il résume la vie et la prière de Jésus, mais aussi de son peuple et de l'univers. Il exprime la souffrance et la déréliction de celui qui, avec les *anawim*, est devenu l'objet du mépris universel, de la part des Juifs, des païens et des malfaiteurs. Mais au-delà de la souffrance, le même psaume exprime la reconnaissance et le rassemblement universels.

Matthieu raconte comment au moment de la mort de Jésus le voile du temple se déchire pour figurer que le culte ancien est désormais périmé et remplacé par le culte nouveau, l'offrande vivante de Jésus. Il est la neuvième heure du jour, l'heure du sacrifice et de la prière du soir, où les Israélites se recueillent en présence de Dieu, l'heure, selon Jean, où les Juifs immolent l'agneau pascal. Jésus unit prière et sacrifice, le temps et l'histoire dans son offrande suprême. Celle-ci, en même temps qu'elle fonde l'*actio* de l'Eucharistie, rythme désormais le temps chrétien et la prière du jour.

La communauté apostolique

Le christianisme archaïque n'est pas encore sevré du culte juif. Les Apôtres continuent de fréquenter le Temple, peut-être parce que des souvenirs précis du Christ s'y rattachaient (Jn, 10, 23). Il faudra que les Juifs les en chassent pour que les judéo-chrétiens quittent le Temple. Pierre et Jean respectent jusqu'au rythme journalier de la prière juive; ils montent au Temple à la neuvième heure (Ac., 3, 1). Comme Jésus, les premiers chrétiens devaient redire

sans doute deux fois par jour la confession de foi au Dieu unique, le *Shema Israël*, dont la trace se découvre dans la prière chrétienne. En dehors des réunions quotidiennes, quel était le rythme de la prière dans la communauté apostolique ?

La *Didachè*, qui témoigne du milieu judéo-chrétien, prescrit la récitation du *Notre Père* « trois fois par jour » (8, 3). Il semble bien que du moins les chrétiens venus du judaïsme aient maintenu les heures de la prière telles que les pratiquaient leurs pères. L'exégète anglais Chase croit même que l'ambivalence de l'expression *épiousios* du *Pater*, qui peut désigner le pain du jour ou du lendemain a été choisie à dessein, à cause des deux récitations du soir et du matin, dans la prière quotidienne.

Qu'en est-il des communautés pagano-chrétiennes qui ne connaissaient point le rythme de la prière juive ? Saint Paul n'en parle pas formellement. Mais nous retrouvons chez lui jusqu'à la redondance l'exhortation à la prière régulière, « en tout besoin », « en tout temps », et plus explicitement encore « jour et nuit ». Cette dernière expression qui enseigne que toute l'activité du croyant, du matin au soir, doit être une louange à Dieu, peut bien faire allusion, chez un héritier des rites juifs, à des heures précises de prière qui rythment le temps.

A plusieurs reprises Paul fait allusion à la prière qui se prolonge en veillée, le soir. « Faites en tout temps par l'Esprit des prières et des supplications de toutes sortes. Occupez-y vos veilles avec une persévérance infatigable » (Ép., 6, 18). A Troas, Paul chante avec Silas les louanges de Dieu « vers le milieu de la nuit » (Ac., 16, 25). Le même Apôtre compte les veilles parmi les épreuves endurées dans l'exercice de son ministère (2 Co., 6, 5 et 11, 27), à côté des fatigues et des jeûnes. De fait les jeûnes étaient également réglementés à temps fixe chez les Juifs et plus tard chez les chrétiens. Nous retrouvons encore la même association dans la *Didachè* (8, 1-3).

Il est dit de même dans l'épître aux Colossiens : « Persévérez dans la prière; qu'elle vous garde vigilants dans l'action de grâces » (Col., 4, 2). C'est au nom de cette prière nocturne que l'Apôtre recommande pour un temps la continence aux époux (1 Co., 7, 5). Cette veillée de prière pou-

vait invoquer la parole du Seigneur : « Veillez et priez » et s'appuyer sur l'exemple du Maître, qui passait des nuits en prière (Lc, 6, 12).

Il est difficile, sans solliciter les textes, d'apporter plus de précisions sur la prière apostolique et son rythme journalier. Il ne faut d'ailleurs pas sous-estimer l'importance accordée à la spontanéité. Jésus s'était déjà élevé contre un formalisme qui étouffait l'esprit de prière. Le chrétien, comme le recommande souvent saint Paul, doit prier dans l'Esprit, qui dirige et inspire son imploration. Cette prière dans l'Esprit n'est liée ni à des formules, ni à des lieux, ni à des heures déterminées. C'est lui qui, habitant le cœur du fidèle, lui permet de prier sans cesse ni lasse. La prière chrétienne va chercher désormais son rythme, qui sera fait d'ordre et de liberté.

L'Église ancienne

Nous avons un témoignage de ce paradoxe dans la *Didachè*. En même temps qu'elle prescrit la récitation trois fois par jour du *Pater*, elle présente dans le texte lui-même du *Notre Père* quelques menues variations de forme, et l'addition de la doxologie empruntée au judaïsme. Cet exemple nous permet de mesurer la fidélité à une tradition reçue, qui n'exclut pas une certaine liberté dans la formulation.

A la même époque, la communauté de Qumrân, d'après le *Manuel de discipline*, connaît et pratique la prière, trois fois par jour, matin, midi et soir : « Au commencement de la domination de la lumière et quand elle est au milieu de sa course et quand elle se retire dans l'habitation que Dieu lui a assignée. » Il s'y ajoutait une veillée des « grands », un tiers de la nuit, pendant toute l'année, qui comportait la lecture du Livre, l'étude du droit, la récitation des bénédictions en commun. Un homme par dizaine était spécialement chargé de scruter la Torah, nuit et jour, en vue du perfectionnement commun.

Il est vraisemblable que les chrétiens dont parle la *Didachè* ont conservé cet usage et respecté ces mêmes heures de la prière : matin, midi et soir, en assouplissant l'usage

des troisième, sixième et neuvième heures. D'ailleurs le même rythme se retrouve dans le II Hénoch : « Le matin, à midi et au soir du jour, il est bon d'aller dans la Maison du Seigneur glorifier le Seigneur de toutes choses » (26, 1-3).

La Tradition apostolique

Il nous faut atteindre le 3e siècle pour trouver des précisions sur les usages de la prière. La *Tradition apostolique* nous renseigne heureusement sur l'usage de la communauté romaine au début de ce siècle. Les prescriptions que nous y trouvons témoignent cependant d'un usage plus ancien.

Le temps de la prière (*Trad. ap.*, 35).

> Que tous les fidèles, hommes et femmes, le matin, dès qu'ils s'éveillent du sommeil, avant tout autre chose, se lavent les mains et prient Dieu, puis aillent vaquer à leurs affaires.

Nous avons ici la preuve de l'usage quotidien de la prière du matin, au lever, liée à une lotion des mains. Il est ensuite question d'une instruction religieuse faite à l'Église, qui semble avoir lieu fréquemment « pour l'utilité de chacun », en lui apprenant sa conduite à suivre chez lui. « Les jours sans instruction, que chacun prenne chez soi un livre saint et fasse une lecture suffisante pour le profit de son âme » (*Trad. ap.*, 36, 1). Il n'est pas précisé à quel moment doit se placer cette *lectio divina*. Mais comme elle tient lieu d'instruction et que celle-ci se situe le matin, il semblerait que la lecture recommandée doive elle aussi servir de stimulant spirituel pour la journée, avant de vaquer aux affaires.

Heures de la prière (*Trad. ap.*, 36, 2-9).

Nous avons ensuite toutes les précisions désirables au sujet du rythme de la prière quotidienne. Ces indications sont du plus grand prix. L'analyse des textes contempo-

rains permettra de mesurer leur signification. Nous allons retrouver l'usage antique des trois grands moments de la prière.

> Si tu es chez toi, prie à la *troisième* heure et loue Dieu. Mais si tu te trouves ailleurs, à ce moment, prie Dieu dans ton cœur.

Alors que le pieux Israélite évoquait l'histoire du monde et de son élection, le chrétien, d'après la *Tradition apostolique*, médite le mystère du Christ, de la passion à la résurrection. Voici ce qui est recommandé pour la troisième heure :

> En effet, à cette heure, le Christ a été cloué à la croix. Pour cette raison, la Loi de l'Ancien Testament ordonnait d'offrir à cette heure les pains de propositions — figure du corps et du sang du Christ — et d'immoler l'agneau non doué de raison, qui préfigurait l'agneau parfait. Le Christ en effet est le pasteur, comme il est le pain descendu du ciel.

Même en concentrant la réflexion sur le mystère du Christ, celui-ci se situe dans l'histoire de son peuple dont les pains de proposition et l'agneau pascal ont préfiguré le sacrifice sanglant. L'Église est héritière du passé juif.

> Tu prieras de même à la *sixième* heure, en te souvenant du Christ attaché à la croix, tandis que le jour était arrêté et que régnèrent les ténèbres. A cette heure tu feras une prière véhémente, pour imiter celui qui a prié quand l'univers fut obscurci pour les Juifs incrédules.

Nous retrouvons la même explication dans les *Canons d'Hippolyte* (25, 4).

> A la *neuvième* heure, prolonge la prière et la louange, pour imiter l'âme des justes qui louent le Dieu de vérité, qui s'est souvenu de ses saints et envoya le Verbe pour leur porter la lumière. A cette heure, le Christ, le côté ouvert, répandit de l'eau et du sang, il éclaira le déclin de ce jour, jusqu'à son achèvement. Et faisant coïncider le retour de la lumière avec son sommeil, il donna une image de sa résurrection.

La *Tradition apostolique* est soucieuse de mener le mystère du Christ et la méditation du fidèle jusqu'à la résur-

rection de Jésus. Quelque artificielle que puisse paraître l'explication d'Hippolyte, il est visible que cette affirmation doctrinale est nettement appuyée sur le mystère du Christ.

En dehors des trois heures fixes du jour, la journée s'achève comme elle a commencé, par la prière. La *Tradition* distingue la prière du soir et la prière de minuit ou de matines.

« Prie aussi avant que le corps ne prenne le repos. » Les *Canons d'Hippolyte* motivent cet usage : « A la lumière de la lampe, le soir, prie, car David a dit : *Je prie la nuit.* Nous retrouverons le même usage attesté chez Cyprien. Les formules elles-mêmes ne nous manquent pas, comme nous le verrons plus loin.

« Vers le milieu de la nuit, lève-toi, lave-toi les mains avec de l'eau et prie. Si tu as femme, priez ensemble. » Les *Canons d'Hippolyte* précisent qu' « un chrétien se lave toujours les mains avant de prier », faisant sans doute allusion à un usage reçu du judaïsme. Avec un sain réalisme, la *Tradition* concilie la vie de prière diurne et nocturne avec la vie conjugale. Nous sommes loin de tout cet encratisme qui se manifestait par ailleurs dans la littérature judéo-chrétienne et dans maint mouvement hétérodoxe.

La prière de minuit est ainsi motivée :

> Il faut donc prier à cette heure, parce que les Anciens dont nous tenons la tradition, nous ont appris qu'alors toute la création se repose un instant, pour louer Dieu. Les étoiles, les arbres, les eaux s'arrêtent un moment, et tout le chœur des anges s'emploie, avec l'âme des justes, à chanter les louanges de Dieu. Aussi les croyants doivent-ils avoir à cœur de prier à cette heure. Le Seigneur lui-même en rend témoignage quand il dit : *Voici l'époux, sortez à sa rencontre.* Et il conclut : *Veillez donc, car vous ne savez pas l'heure* (Mt., 25, 6, 13)[3].

La tradition sur laquelle s'appuie la prière du milieu de la nuit associe la création à l'hommage rendu à Dieu. On aurait pu s'attendre à voir cette prière nocturne motivée, comme chez le Psalmiste (Ps. 118, 62) par l'heure du passage du Seigneur-Juge (Ex., 11, 4). Mais l'auteur de la *Tradition* ne s'arrête pas outre mesure à l'idée d'un réveil

3. Voir aussi les *Canons d'Hippolyte*, c. 244.

de la création, si chère à la pensée et à la spiritualité juives; il motive cette prière du milieu de la nuit de manière plus eschatologique. C'est au milieu de la nuit, selon la parabole des dix Vierges, que vient l'Époux. La prière de la nuit, comme l'office des matines, est un incessant rappel à la conscience chrétienne du retour du Seigneur et de l'indispensable état de vigilance qui doit caractériser l'existence des croyants.

Les prescriptions de la *Tradition*, qui ont suivi l'ordre du judaïsme, en partant du soir, s'achèvent par la prière du lever dont il a déjà été question plus haut :

> Vers le chant du coq, lève-toi encore une fois et fais de même. A cette heure, alors que le coq chantait, les fils d'Israël ont renié le Christ que nous avons connu par la foi; nous attendons le jour de la résurrection des morts, dans l'espérance de la lumière éternelle [4].

Nous retrouvons ici la même préoccupation d'associer la prière du fidèle au mystère du Christ. Une fois de plus la prière chrétienne qui rythme le temps et l'histoire prend une orientation eschatologique. Comme dans l'anaphore, Hippolyte ne s'évertue pas à reprendre le récit des merveilles de Dieu, de la création au mystère du salut; de part et d'autre, il se concentre, comme au baptême, sur les mystères du Christ. Passion et résurrection de Jésus auxquelles s'unissent les fidèles par l'organisation même de la prière quotidienne, acheminent le croyant et l'Église entière vers le jour de la résurrection universelle et de la lumière éternelle.

La *Tradition apostolique* a fortement influencé la rédaction du *Testament de notre Seigneur* et le livre 8 des *Constitutions apostoliques*. Il ne faut cependant pas oublier que c'est l'œuvre d'un prêtre schismatique, réactionnaire, dont les informations sont précieuses, à condition de n'en point forcer l'autorité. Il sera très instructif de confronter les prescriptions d'Hippolyte avec les affirmations de ses contemporains. Heureusement pour nous, Tertullien et Cyprien, Clément d'Alexandrie et Origène ont eux aussi tous traité de la prière *ex professo*.

4. Voir aussi les *Canons d'Hippolyte*, c. 217, 245.

Clément d'Alexandrie.

Contemporain d'Hippolyte, Clément nous fournit la tradition d'Égypte et plus particulièrement de l'importante cité d'Alexandrie. S'il n'a pas écrit de traité sur la prière, le livre 7 des *Stromates* en parle abondamment au point d'avoir été appelé « le plus ancien traité » sur la question. Fidèle à sa description du « vrai gnostique », Clément affirme que la vie chrétienne toute entière est une prière ou une fréquentation personnelle de Dieu. Elle est de nature toute spirituelle, indépendante d'un lieu, d'un moment, d'un langage. A dire vrai, toute heure, pour le vrai gnostique, est idoine pour la prière.

Ce tableau idéal ne doit pas donner le change. Clément sait parfaitement que « certains fixent des heures précises et déterminées à la prière » (Strom., 7, 7). Il sait aussi que trois fois par jour les fidèles se recueillent dans la prière, qui rythme ainsi l'existence. Il connaît la prière du matin avec une *lectio divina*, la prière avant les repas avec lecture des Écritures, « la prière avant de se coucher, et au cours de la nuit encore la prière » (Strom., 7, 7). De la sorte, « toute la vie du croyant est une célébration sacrée ».

Origène.

Origène, outre son traité *De la Prière*, parle fréquemment de l'oraison dans ses homélies, qui habituellement s'achèvent en prière. Cet homme d'oraison, qui demande à tous les chrétiens de dégager deux heures quotidiennement pour Dieu, « qu'ils viennent pour la prière à l'Église ou qu'ils écoutent la parole de Dieu » (*In Num. hom.*, 2, 1), sait allier le précepte « de prier sans cesse, selon l'ordre de Paul et conformément aux desseins de Jésus », avec une prière à temps fixe. Comme Clément, il connaît les trois heures de la prière quotidienne, à Tierce, Sexte et None.

> (La prière) ne doit pas se faire moins de trois fois par jour, ce qui ressort de l'exemple de Daniel qui priait trois fois le jour, ce qui ressort aussi de l'exemple de Daniel qui, trois fois par jour, priait pour conjurer le grand danger. Pierre, lui aussi, montait à l'étage supérieur pour prier vers la sixième heure,

lorsqu'il vit le *linge suspendu au ciel par les quatre coins*, montrant de la sorte la seconde de ces trois prières. La troisième prière est signifiée par cette parole : *L'élévation de mes mains est un sacrifice du soir.*

Origène est soucieux de fonder bibliquement les trois heures de la prière qui, de son temps, venaient encore de l'héritage juif. Il connaît, en plus, la prière le matin au lever et la nuit. Il connaît, comme Hippolyte, la tradition du lever nocturne, qu'il motive, en citant le psautier. « Nous ne passons même pas convenablement le temps de la nuit sans cette prière, car David dit : *Au milieu de la nuit je me levais pour te confesser sur les jugements de ta justice.* Et Paul, ainsi qu'il est raconté dans les *Actes des Apôtres*, au *milieu de la nuit priait et louait Dieu* avec Silas, à Philippes, de sorte que les prisonniers les entendaient » (*De la prière*, 12, 2). Ailleurs il préconise la prière au lever, qu'il appelle joliment la prière des prémices : « Celui qui se lève du sommeil doit offrir à Dieu les prémices qui consistent en prière et psaumes » (*In Prov.*, 3, 9).

Cette prière à temps fixe devient une prière incessante, si elle soumet la vie entière à Dieu :

> Comme les œuvres de la vertu et l'accomplissement des préceptes font partie de la prière, il prie sans se lasser, celui qui unit la prière aux œuvres obligatoires et les œuvres à la prière. Ainsi seulement nous pouvons regarder comme réalisable l'ordre de prier sans cesse : il revient à envisager toute la vie du saint comme une seule grande prière dont ce qu'on nomme habituellement la prière n'est qu'une partie (*De la prière*, 12, 2).

Il faut admirer chez Origène l'équilibre d'une pensée qui sait concilier la prière à heure fixe et l'esprit de prière, la vie d'oraison et la soumission de la vie à l'oraison. S'il fonde bibliquement les heures de la prière, il ne se réfère nulle part à la vie ou à la passion du Christ, comme l'avait fait la *Tradition apostolique*.

Tertullien.

Parallèlement à l'Égypte, l'Église d'Afrique, à la même époque, a ses docteurs et son enseignement sur la prière.

Comme Origène, Tertullien écrit un traité *De Oratione*. L'auteur y rappelle d'abord le précepte de prier « en tout lieu et en tout temps » (c. 24). Puis il expose les heures de la prière, avec la netteté du juriste, qui connaît l'importance d'une discipline dans la vie spirituelle. « Il ne sera pas vain de respecter certaines heures, que j'appellerai communes et qui marquent les étapes du jour, troisième, sixième et neuvième heures, que nous trouvons solennisées dans les Écritures. » Et Tertullien rappelle, pour la troisième heure que c'est l'heure de la descente de l'Esprit, le jour de la Pentecôte; la sixième est l'heure de la vision de Pierre; la neuvième évoque la guérison par Jean du paralytique. L'allusion à la Pentecôte est nouvelle et se retrouvera dans l'heure de Tierce. Le même auteur s'appuie sur l'exemple de Daniel, qui passa dans les habitudes juives.

Pourquoi cette prière ternaire? Tertullien, en fin juriste, rappelle d'abord qu'il s'agit plus d'une « présomption » que d'un précepte. Mais cette présomption nous arrache à nos affaires pour nous contraindre en quelque sorte à cet hommage, où « trois fois du moins par jour nous adorons, en nous souvenant que nous sommes les débiteurs du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Tertullien voit donc dans les heures choisies un rappel du mystère trinitaire. Il rappelle également les prières légitimes qui sont obligatoires, sans l'appui d'une exhortation, « à l'entrée de la lumière et de la nuit », ce qui doit signifier le matin et le soir (*De or.*, 25). Dans l'*Apologeticum*, il parle également de la prière au cours de la nuit (c. 39). Le traité *Sur le jeûne* réfère aux Apôtres la prière aux trois heures du jour (c. 10).

Cyprien.

L'évêque de Carthage, Cyprien, est de peu postérieur à Tertullien, qui exerça sur lui une indubitable influence littéraire. Il suffit pour s'en convaincre de comparer leurs traités sur la prière. S'il intègre les données de Tertullien, tributaire d'une même tradition, Cyprien nous fournit en même temps un exposé aussi complet que celui de la *Tradition apostolique* sur le rythme de la prière chrétienne.

La prière à la troisième, à la sixième et à la neuvième

heures, pratiquée par les chrétiens, qui s'appuie sur l'exemple de Daniel, évoque « le mystère de la Trinité qui devait nous être révélé, ces derniers temps ». Comme Clément d'Alexandrie, Cyprien écrit que « les adorateurs de Dieu respectent cette prière à heures précises ». Comme Tertullien il rattache la prière de la troisième heure à la Pentecôte, la prière de la sixième heure à la vision de Pierre, en précisant qu'elle exprimait l'universalité du salut, thèse qui lui est chère; mais il apporte une explication nouvelle, pour la neuvième heure, qui rejoint la *Tradition apostolique*.

> Crucifié à la sixième heure, le Seigneur a lavé nos péchés dans son sang, et pour pouvoir nous racheter et nous donner la vie, il a achevé sa victoire par sa Passion (*De orat.*, 34).

En dehors de ces heures qui nous sont transmises par une haute antiquité, Cyprien rappelle la prière du matin et du soir. « La prière du matin doit célébrer la résurrection du Seigneur. » Le thème pascal qui, pour Cyprien, fait partie intégrante du mystère eucharistique, doit également rythmer le temps chrétien. L'évêque de Carthage cite à l'appui de cette prière le Psaume 5, 2 et Osée, 6, 1.

> Au coucher du soleil et à la fin du jour, il est de nouveau nécessaire de prier. Car le Christ étant le vrai soleil et le vrai jour, au déclin du soleil et du jour, quand nous prions et demandons que la lumière vienne sur nous, nous demandons l'avènement du Christ qui nous apportera la grâce de l'éternelle lumière (*De orat.*, 35).

En attendant, le chrétien vit son existence entière dans la lumière du Christ. Pourquoi craindrait-il les ténèbres ?

> Serait-il sans lumière, celui qui porte la lumière dans son cœur, même sans lumière et sans jour; le Christ n'est-il pas pour lui lumière et jour ? (*De orat.*, 35).

Le traité de Cyprien s'achève sur la recommandation, souvent reprise dans ses *Lettres*, de prier, à l'exemple de la prophétesse Anne, « jour et nuit ». De cette manière nous répétons dès ici-bas notre rôle d'éternité. La vigilance donne à la prière sa dimension eschatologique :

> Dans le royaume nous vivrons un jour sans déclin; veillons donc la nuit, comme si elle était le jour. Ne cessons de prier et

de rendre grâces, puisqu'alors nous prierons et rendrons grâces sans fin (36).

A la fin du 3e siècle, l'Église continue à consacrer le temps par une prière fixe, trois fois par jour, selon le mode juif, à quoi s'ajoute la prière au lever et au coucher, de même au cours de la nuit, afin de mettre le chrétien en état de veille pour l'avènement du Christ. Pour être authentique, cette vie de prière doit se prolonger par une existence soumise à Dieu. Qu'elle soit reliée à la Trinité ou plus explicitement au Christ, cette prière régulière situe sans cesse le chrétien dans le mystère du salut. Le symbolisme de la lumière établit le lien entre la création et la nouvelle création.

L'âge patristique

Il ne nous est pas possible de poursuivre notre enquête de façon exhaustive à l'âge d'or de la patristique. Nous sommes obligés de nous contenter de quelques coups de sonde, dans les *Constitutions apostoliques*, chez saint Chrysostome et saint Augustin.

Constitutions apostoliques.

Cette compilation liturgique, qui a été publiée vraisemblablement vers 380 à Constantinople ou en Syrie, contient de précieuses indications sur les heures de prière. Il est évidemment difficile de fixer l'âge de chacun des renseignements qui nous sont fournis.

Au livre 2, il est question de réunions quotidiennes à l'église, matin et soir, pour réciter des psaumes et des prières. Le matin, on dit le Psaume 62; le soir, le Psaume 140. Le livre 7 rappelle l'usage de prier trois fois par jour (7, 24). Nous trouvons plus loin la grande doxologie, prière du matin, qui dans la liturgie romaine est devenu le *Gloria* de la messe (*Const. ap.*, 7, 47).

De tout l'ouvrage, le livre 8 est le plus riche en renseignements liturgiques. Voici ce qu'il dit de la prière :

Vous prierez, le matin, à la troisième, à la sixième, à la

neuvième heure, et le soir, ainsi qu'au chant du coq. Le matin : vous rendrez grâces de ce que le Seigneur vous illumine, après la nuit, avec la reprise du jour. A la troisième heure, vous rendrez grâces de ce que le Seigneur ait accepté la sentence de mort de la part de Pilate. A Sexte : vous rendrez grâces pour sa crucifixion. A None : vous vous souviendrez qu'à la crucifixion du Seigneur, la terre se mit à trembler, par horreur de la cruauté des Juifs, ne pouvant supporter l'injure infligée au Seigneur. Aux Vêpres : vous rendrez grâces d'avoir reçu la nuit pour vous reposer des travaux du jour. Au chant du coq : parce que cette heure annonce le jour qui nous est donné pour faire les œuvres de lumière (8, 34).

Les *Constitutions* témoignent de la même tradition que nous avons déjà analysée. L'horaire ternaire est uniquement soucieux de méditer la passion du Christ, de la condamnation à la mort du Seigneur. Nous sommes en présence d'un travail de compilation et non d'une pensée originale.

Saint Jean Chrysostome.

Si des *Constitutions* nous passons à saint Jean Chrysostome, nous sommes surpris de ne rencontrer que peu de renseignements sur des prières à heures précises. La prière était-elle devenu le privilège des moines que Jean avait fréquentés ? Ce pasteur, pourtant si soucieux d'une prédication pratique, tout en parlant souvent de la prière, ne fait que de rares allusions à la prière du matin et du soir, dans le commentaire de l'épître aux Hébreux. Il y rappelle la parole du psalmiste : « Heureux si je me suis souvenu de vous sur ma couche, si je méditais sur vous dès le matin! »

Il nous faut nous souvenir de Dieu sans cesse, mais plus que jamais il le faut à l'heure où notre pensée est dans le silence et dans le calme, à l'heure où, par ce souvenir, elle peut se condamner, à l'heure où la mémoire est plus fidèle. Quand ce souvenir nous revient pendant le jour, d'autres soucis tumultueux chassent la bonne pensée. Durant la nuit, au contraire, nous pouvons nous souvenir toujours, dès que notre âme jouit de la tranquillité, du repos, qu'elle est au port et dans une atmosphère sereine.

A cette prière nocturne, Jean Chrysostome, dans le même texte, associe la prière au matin, qui oriente la journée :

> Au moins dans votre lit, souvenez-vous de Dieu, et méditez sur lui dès les heures matinales. Si telle est, dès le matin, notre méditation, nous irons ensuite à nos affaires avec une sécurité heureuse...

Jean Chrysostome conclut : « Nous avons besoin de prière, surtout le matin et le soir. » Le même auteur insiste sur la prière au cours de la nuit, en donnant l'exemple du roi de David : « Un roi, assiégé de tant de soucis... qui n'avait pas le temps de respirer, non seulement consacrait le jour, mais jusqu'aux nuits à la prière » (*Hom. sur la grande semaine*). Ailleurs il fait explicitement allusion aux trois prières du jour :

> Et comment, dira-t-on, un homme du siècle, rivé à son tribunal, pourrait-il prier de trois heures en trois heures, et s'échapper vers l'église ? Cela se peut, et rien n'est plus facile. En effet, s'il n'est pas aisé de courir à l'église, là-bas, debout à la porte, ou cloué à son tribunal, il peut prier car il n'est pas tant besoin pour cela de paroles que de pensées, ni de mains étendues que d'âme attentive, ni de geste que de méditation (*Hom. in Anna*, 4, 5).

Saint Augustin.

Il n'est guère de docteur qui ait plus parlé de la prière que saint Augustin. Une lettre adressée à une veuve romaine est un véritable traité de la prière. Il y fait allusion, sans préciser, à des prières avec paroles, « à certains intervalles d'heures et de temps » (*Lettre* 130). Ailleurs, il évoque la prière au milieu de la nuit

> où il arrive souvent que l'amour de Dieu veille, et dans ce sentiment de ferveur pour la prière, il ne saurait attendre le chant du coq ou l'heure de la prière, mais il le prévient (*In Ps.* 118, *Hom.*, 29, 4).

Augustin connaît donc la pratique de la prière nocturne,

et celle du matin, qui traditionnellement se place « au chant du coq[5] ».

A la veuve romaine, Augustin donne en exemple les moines d'Égypte et leur pratique, le long du jour, des oraisons jaculatoires :

> On dit que nos frères d'Égypte prient fréquemment mais brièvement et par élan; ils agissent ainsi pour éviter que l'attention et la ferveur, si nécessaires à la prière, s'évanouissent et s'éteignent en des oraisons trop prolongées (*Lettre* 130, 20).

Augustin insiste surtout sur l'ordre du Seigneur de « prier sans cesse », qu'il définit :

> Toujours désirer dans la même foi, la même espérance, la même charité. L'oraison est d'autant plus efficace qu'elle est précédée d'un plus fervent amour. Lorsque l'Apôtre nous dit : *Priez sans cesse*, n'est-ce pas comme s'il disait : Demandez sans cesse la vie heureuse, qui n'est autre que l'éternelle vie, à celui qui seul peut la donner ? Demandons-la donc toujours au Seigneur Dieu et prions toujours. Mais les soins et les affaires d'ici-bas attiédissent nos fervents désirs, c'est pourquoi nous les interrompons pour prier à des heures marquées. Par les paroles que nous prononçons alors, nous nous avertissons nous-mêmes de reprendre nos élans et nous empêchons, par des reprises fréquentes, que ce qui est tiède ne se refroidisse et que la flamme religieuse ne finisse par s'éteindre en nous (*Lettre* 130, 18).

Prudence.

A peine postérieur à Augustin, le poète Prudence compose dans son *Cathemerinon liber* des hymnes pour les diverses heures du jour. Il les distribue pour le chant du coq, à l'aurore, avant et après le repas, à l'encens du lucernaire avant le sommeil. Il n'est pas dit que cette distribution recouvre l'ordre établi par l'usage chrétien. Pour l'heure où le coq chante, Prudence composa *Ales diei nuntius*, pour l'aurore, *Nox et tenebrae et nubila*; d'autres hymnes pour avant et après le repas : *O crucifer bone, lucis sator* et *Pastis visceribus ciboque sumpto*; pour le soir, *Inventor rutili, dux bone luminis*, et pour le moment du coucher,

5. Voir aussi les *Canons d'Hippolyte*, c. 27.

Ades Pater supreme. A cette époque des habitudes sont prises et se fixent. Si elles ne sont pas uniformes, elles sont générales. Il nous reste à les analyser.

Récapitulation schématique de la journée dans l'antiquité chrétienne.

La prière privée.

Il est nécessaire de distinguer au départ la prière privée de la prière commune. S'il est vrai que chaque fidèle s'efforce de nourrir sa communion avec Dieu par une prière fréquente, les diverses heures de prière n'étaient pas marquées dès les origines par des assemblées. L'usage s'établit de bonne heure de consacrer à la prière privée, soit isolément, soit en famille, la fin de la journée, où il faut allumer les lampes de la maison. Il en est de même du temps qui s'écoule entre le chant du coq et le lever du soleil. Nous verrons plus loin comment certains textes s'établissent pour cette prière du matin et du soir.

Fidèles à la tradition juive et à la Bible, les chrétiens respectent les trois moments principaux de la journée, Tierce, Sexte et None, en évoquant soit les événements rapportés par le livre des Actes, soit la Passion de notre Seigneur. Ces heures qui correspondaient aux divisions principales du jour, étaient d'ailleurs observées pour les affaires civiles; elles sonnaient aux horloges publiques.

Ces heures de prière pouvaient être distribuées de manière quelque peu différente d'une région à l'autre; elles restaient pendant les premiers siècles des prières privées. Il faut attendre le 4e siècle pour les voir transporter dans les lieux des réunions publiques de l'assemblée chrétienne. C'est chose faite au temps des *Constitutions apostoliques*, et à Constantinople, au temps de Jean Chrysostome. L'auteur des *Constitutions apostoliques* insiste pour que l'évêque, qui y prend part avec son clergé, réclame des fidèles l'assistance aux deux offices du matin et du soir, et même des trois heures du jour. De la sorte les prières privées s'introduisirent dans l'usage public des communautés. Il est vraisemblable que ce passage fut favorisé par les congrégations

d'ascètes et par les monastères qui fleurirent à partir du 4e siècle en Orient. Il finit par s'établir un cycle de six heures consacrées, qui devinrent finalement sept, par fidélité au psalmiste (*Septies in die*, Ps. 118, 62).

Organisation de la prière publique.

Le culte eucharistique se célébrait, à l'âge apostolique, le soir. Il était lié à un repas. Au 3e siècle, il s'accomplit le matin, comme en témoigne Cyprien (*Lettre* 63), puisque les aquariens refusaient le vin de peur de se faire remarquer à cette heure matinale par l'odeur de leur haleine. Il ne semble pas sûr qu'à cette époque la célébration du soir ait totalement disparu. Les deux ont dû coexister pendant quelque temps.

Cette synaxe eucharistique, le dimanche, était précédée par une autre avant le jour, qui se passait à entendre des lectures, des homélies, des chants au Christ et à réciter des prières. Cette assemblée de nuit, appelée vigile, apparaît déjà dans la lettre de Pline qui traite des chrétiens. Cette réunion se combinera avec l'office de matines, qui l'évincera. L'une et l'autre existent, encore distinctes, dans le rituel de Jérusalem que nous offre la *Pérégrination d'Ethérie*. A Rome, cette vigile s'est maintenue le samedi saint et la veille de la Pentecôte.

La *Tradition apostolique* nous rapporte la bénédiction du lucernaire, dont le P. Botte affirme l'authenticité. C'est une cérémonie empruntée au judaïsme, qui au soir du vendredi et du samedi faisait une bénédiction de la lampe pour marquer le début et la fin du sabbat. Ce rite inspira la cérémonie chrétienne du lucernaire, le soir, qui comportait avec la bénédiction de la lampe, une action de grâces pour la journée.

> Nous te rendons grâces par ton Fils Jésus-Christ, ô Dieu notre Seigneur, de nous avoir éclairés, en nous révélant la lumière incorruptible.
>
> Nous avons achevé la durée du jour et sommes parvenus à la lisière de la nuit. Nous avons été rassasiés par la lumière du jour que tu as créée pour notre joie.
>
> Et maintenant nous ne manquons pas de la lumière du soir,

nous chantons ta sainteté et ta gloire, par ton Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Une autre prière du soir, de date fort ancienne, est de tradition dans l'église grecque. Saint Basile écrit à son sujet : « Nos pères n'ont pas voulu recevoir en silence la grâce de cette lumière du soir. Dès qu'elle apparaît ils bénissent Dieu. Quel a été l'auteur de ce chant d'action de grâces, nous ne pouvons le dire : et pourtant le peuple répète ce cantique archaïque. »

Lumière radieuse de la gloire
de l'immortel et bienheureux Père céleste,
ô Jésus-Christ.
Parvenus au coucher du soleil,
nous regardons la clarté du soir :
Nous chantons le Père et le Fils
et le Saint-Esprit de Dieu.

Tu es digne à jamais
d'être chanté par des voix pures,
ô Fils de Dieu qui donnes la vie.
Aussi l'univers proclame-t-il ta gloire.

Les mêmes *Constitutions apostoliques* qui nous rapportent cette prière du soir mentionnent, parmi d'autres prières pour l'office du matin, la grande doxologie, qui est une hymne de la plus haute antiquité, faisant partie de l'office du matin et non pas initialement de la célébration eucharistique. Privée ou publique, cette prière du matin comprenait une lecture ou une explication de l'Écriture déjà mentionnée dans la *Tradition apostolique*. Le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ* est une compilation liturgique du 5e siècle, rédigée à l'usage de la Syrie ou de l'Asie Mineure, très influencée par les *Constitutions apostoliques*. Le *Testament* nous décrit l'office de l'aurore. Il comporte une sorte d'invitatoire, des psaumes, des cantiques, des lectures, le tout se terminant, après renvoi des catéchumènes, par une instruction de l'évêque sur les mystères (II, 26-28). Ce rituel se rapproche de la description de la pèlerine Ethérie (c. 24).

Au 5e siècle, les moines d'Égypte ne connaissaient encore que les deux heures primitives du matin et du soir, le *Gallicinium* et le *Lucernaire*. Les moines de Syrie et de Méso-

potamie se réunissent en outre à Tierce, Sexte et None. A Bethléem, l'usage se fixa de se réunir en plus à la première heure du jour, pour éviter que les moines ne se recouchent après l'office de nuit et passent une partie de la matinée à dormir.

Offices quotidiens.

La *Pérégrination d'Ethérie* nous renseigne de façon précise sur les usages particuliers de Jérusalem, au 4e siècle.

Les offices quotidiens, au nombre de quatre, se tiennent au Saint-Sépulcre — qui n'est pas l'église cathédrale de Jérusalem — au chant du coq, à Sexte, à None, et à Vêpres.

A l'office de nuit, l'assistance est surtout composée d'ascètes de deux sexes, mais aussi de pieux laïques. Ils exécutent des psaumes, soit à deux chœurs, soit en répondant à chaque verset par un répons. Deux ou trois prêtres doublés d'autant de diacres alternent avec les ascètes en disant des prières. Au petit matin, à la fin de l'office, l'évêque fait son entrée avec le clergé. On fait des prières, d'abord avec les catéchumènes, ensuite avec les fidèles. L'évêque bénit l'assistance et on se retire. Puis a lieu la messe.

Le même cérémonial est repris à Sexte et à None : psaumes et antiennes, puis l'évêque fait son entrée, reste debout, fait une prière et bénit la foule.

Plus intéressante encore est la description de l'office du *lucernaire* ou *licinicon*, à seize heures. Toute l'assistance porte des cierges, si bien que la basilique est une mer de lumière; la lumière est prise à la grotte du tombeau où elle brûle jour et nuit. Le chant des psaumes est suivi d'une prière litanique pour les grandes intentions de l'Église, de la prière et de la bénédiction de l'évêque. Puis a lieu la procession au Golgotha.

Le dimanche, l'assistance est beaucoup plus nombreuse à l'office de nuit. La basilique brille de mille lumières. Les encens brûlent à la grotte de la Résurrection. L'office s'achève, cette fois, par le chant solennel du récit évangélique de la Résurrection et par la procession au Golgotha (*Pérégrinat.*, 24-25).

Quoi qu'il en soit de Jérusalem, un fait demeure capital : l'office divin était célébré tous les jours dans les églises,

aux heures canoniques. Les fidèles, tout en n'y assistant que rarement ou dans des circonstances extraordinaires, trouvèrent tout naturel que les offices soient célébrés dans leurs églises à heures fixes par leur clergé. L'organisation précise de ces offices pouvait varier d'une église à l'autre, les heures ne furent pas fixées de manière universelle, mais l'usage de la prière publique à heure fixe s'installa de la sorte dans les églises. « Ainsi naquit pour le clergé, écrit Duchesne, l'obligation de célébrer dans les églises publiques, dans les cathédrales de ville et dans les églises paroissiales des campagnes, l'office canonique de jour et de nuit. » Et le même auteur ajoute : « L'obligation de l'office, comme celle du célibat, est un legs de l'ascétisme au clergé » (*Origines du culte chrétien*, p. 458).

Conclusion

Deux points semblent se dégager nettement de cette enquête historique : pour le chrétien comme pour le juif, le temps fait partie de l'univers sanctifié, habité par Dieu. Il est comme un sacrement qui permet à Dieu de réaliser par lui son mystère de salut. Le Christ médiateur est si intimement lié au temps que l'épître aux Hébreux le dit « le même, hier, aujourd'hui et à jamais ». C'est le mystère du Christ que par des représentations diverses les chrétiens de l'ancienne Église s'efforçaient de rejoindre au gré des heures de leur prière. Pour cette raison, la prière chrétienne se meut-elle nécessairement dans l'orbite du mystère eucharistique, qui célèbre sous les formes du sacrement, l'aujourd'hui, le passé et l'avenir.

Avec un réalisme spirituel emprunté au judaïsme et à la religion tout court, le christianisme s'est efforcé de respecter le rythme de la prière quotidienne. *Ordina in me caritatem.* L'amour de Dieu comme son service ont besoin de rites. Et qui dit rite dit régularité. La distribution des heures de prière peut varier, mais l'esprit de la prière exige un minimum d'organisation, de manière à tenir compte à la fois de la condition charnelle de l'homme et de l'action de l'Esprit.

Adalbert Hamman, o.f.m.

Les heures sacrées du Nouveau Testament

Le nouveau *Code des rubriques* déclare que *les Heures canoniques de l'office divin ont pour but, en vertu de leur établissement, de sanctifier les diverses heures du jour naturel* (n° 142). Mais, si certaines heures du jour naturel ont été retenues pour être sanctifiées par la prière de l'Église, c'est qu'elles ont plus que d'autres un caractère sacré : heures de la résurrection, de la descente de l'Esprit-Saint, de la crucifixion et de la mort de Jésus, de l'institution de l'Eucharistie et de la déposition du Seigneur dans le tombeau. Or derrière ces événements majeurs de notre salut, *maxima redemptionis nostrae mysteria*, selon l'expression si heureuse du décret de restauration de la semaine sainte (1955), d'autres événements de la vie du Christ ou de l'Église apostolique s'imposent à notre souvenir et méritent d'être évoqués dans la célébration quotidienne de l'office divin. Aussi avons-nous cru bon de rechercher tous les faits néo-testamentaires qui se rattachent à une heure précise, afin d'aider ceux qui sont astreints à l'office *ad ipsas Horas cum fructu spirituali recitandas* (C.R. 142).

La veillée nocturne

Vie de Jésus.

Nativité, Luc, 2, 8-9.
Apparition de l'étoile aux Mages, Matt., 2, 2.
Fuite en Égypte, Matt., 2, 14.
Visite de Nicodème, Jean, 3, 2.
Prière solitaire de Jésus, Marc, 1, 35.
Jésus marche sur les flots, Matt., 14, 25; Marc, 6, 47-48; Jean, 6, 16-21.
Transfiguration, Luc, 9, 32.

Passion :
Discours après la Cène, Jean, 13, 30.
Agonie.
Arrestation.
Comparution devant Caïphe.
Reniement de Pierre, Luc, 22, 54-62.
Après la résurrection pêche des Apôtres, Jean, 21. 1-3.

Paraboles.

La veille dans l'attente du Maître, Luc, 12, 35-40.
Les vierges, Matt., 25, 1-13.

Actes des Apôtres.

Pierre en prison, Act., 12, 1-17.
La vision de Paul à Troas, Act., 16, 9.
Paul en prison, Act., 16, 25-33.
La nuit dominicale de Troas, Act., 20, 7-12.
Les apparitions du Christ à Paul, Act., 18, 9; 23, 11.
La tempête de Malte, Act., 27, 21-38.

Le lever du jour

Vie de Jésus.

Passion :
Jésus devant le Sanhédrin, Luc, 22, 66-70; Matt., 27, 1-2.
Jésus devant Pilate, Jean, 18, 28.
L'heure de la Résurrection, Marc, 16, 9.
Les apparitions du jour de Pâques, Matt., 8, 1-8; Marc, 16, 1-7; Luc, 24, 1-8; Jean, 20, 1-8.
La troisième apparition et la mission de Pierre, Jean, 21, 4-23.

Le symbolisme du Christ Sol oriens, Luc, 1, 78-79.

Les Heures de la journée

La troisième heure

Vie de Jésus.

La réunion sabbatique à la Synagogue, Luc, 4, 16-30.
Passion :
La crucifixion, Marc, 15, 25.

Actes des Apôtres.

La Pentecôte, Act., 2, 15.
Les réunions sabbatiques, Act., 13, 14; 18, 4.

La sixième heure

Vie de Jésus.

Entretiens avec la Samaritaine, Jean, 4, 6.
Jésus en croix et les ténèbres, Luc, 23, 39-44.

Actes des Apôtres.

Pierre et le Centurion Corneille, Act., 10, 1-23
Conversion de saint Paul, Act., 22, 6 et 26, 13.

La neuvième heure

Vie de Jésus.

Vocation des premiers disciples, Jean, 1, 39.
Mort de Jésus, Marc, 15, 34-39.

Actes des Apôtres.

Premier miracle de Pierre, Act., 3, 1.

Le coucher du soleil

Vie de Jésus.

Jésus au seuil de la maison de Pierre, Matt., 8, 16.
La tempête apaisée, Marc, 4, 35.
Multiplication des pains, Luc, 9, 12; Matt., 14, 15; Mc, 6, 35.
Prière solitaire de Jésus, Matt., 14, 23.
Passion :
Dîner de Béthanie, Jean, 12, 2.
Les Rameaux, Matt., 21, 17; Marc, 11, 11; Jean, 12, 35.
Lavement des pieds, Jean, 13, 1-17.
Cène, Matt., 26, 20-35.
Transfixion et ensevelissement, Matt., 27, 57-61.
Apparition aux disciples d'Emmaüs, Luc, 24, 13-36.
Apparition aux dix Apôtres, 20, 19-23.

Paraboles.

Les ouvriers de la vigne, Matt., 20, 8.
La lampe, Luc, 11, 33-36.

L'enseignement du lucernaire.

Jésus lumière du monde, Jean, 8, 12; 12, 35; et 12, 44-46.

Le souper de l'Apocalypse, Apoc., 7, 14-21.

P. J.

TEMPS ET RYTHMES DE LA PRIÈRE DANS LE MONACHISME ANCIEN

L'invitation du Nouveau Testament à la prière continuelle ne pouvait manquer d'éveiller un écho profond chez les moines. Ces hommes qui fuyaient le monde pour chercher Dieu dans la solitude, qui renonçaient à avoir un métier et une famille pour vivre dès maintenant en citoyens du Royaume céleste, devaient faire une très large place à la prière dans leur existence quotidienne. Cette référence constante à Dieu serait leur nourriture en même temps que leur sauvegarde.

Il vaut la peine de rechercher comment les moines de l'antiquité, anachorètes et cénobites, en Orient et en Occident, ont réparti leur prière sur la journée, à quels rythmes ils l'ont soumise. Nous essaierons aussi de voir quel rapport ils établissaient entre une prière vocale qui, évidemment, ne pouvait être continuelle et un état de prière et d'attention à Dieu que beaucoup d'entre eux auraient voulu permanent. En un temps où l'organisation reste rudimentaire, où chaque solitaire et chaque fondateur de communauté poursuit son expérience dans la liberté et le dynamisme de l'Esprit, on doit s'attendre à une grande variété dans les comportements et les usages, mais aussi à une grande richesse, dont les chrétiens de notre temps pourront peut-être faire encore leur profit.

Le témoignage de ces moines d'autrefois leur paraîtra d'ailleurs d'autant plus proche et plus recevable que, dans la très grande majorité des cas, c'est un témoignage donné par des laïcs, des laïcs d'origine souvent très ordinaire et de formation sommaire. Les prêtres, parmi eux, et les intellectuels restent le petit nombre. Pour cette raison, et aussi parce qu'ils doivent vivre et veulent exercer la cha-

rité, la plupart des moines se livrent chaque jour pendant de longues heures à un travail manuel. Nous devrons nous en souvenir en étudiant leur horaire et leurs conditions de prière : ce ne sont ni des clercs ni des intellectuels, ce sont en majorité des laïcs et des travailleurs manuels, plus proches sans doute, par bien des aspects, des Petits Frères du P. de Foucauld que de la plupart des Bénédictins modernes.

I. — Temps et rythmes de la prière chez les anachorètes d'Égypte et de Syrie

La vie érémitique ou semi-érémitique dans les déserts d'Égypte et de Syrie, de la fin du 3e siècle au début du 5e, nous est connue par des récits nombreux et détaillés, dont les principaux sont la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase, l'*Histoire lausiaque* de Pallade, les divers recueils d'*Apophtegmes* des Pères, les *Institutions cénobitiques* et les *Conférences* de Cassien, enfin, pour la Syrie, l'*Histoire religieuse* de Théodoret. Encore qu'ils visent moins à conserver de façon très précise le souvenir des événements et des institutions qu'à illustrer par des exemples un enseignement ascétique et un comportement spirituel, ces ouvrages peuvent être regardés, dans l'ensemble, comme donnant un reflet fidèle du milieu d'où ils émanent. A condition, donc, de leur demander moins une histoire qu'un portrait, on peut les utiliser sans crainte.

Ces documents révèlent que de très bonne heure l'anachorétisme a connu un minimum d'organisation et d'uniformité. Les solitaires innombrables qui peuplent les déserts d'Égypte ne sont pas laissés entièrement à leur initiative : la formation qu'ils ont reçue à l'école d'un Ancien, leur lien plus ou moins étroit avec un centre de vie liturgique et économique, les contacts fréquents qu'ils ont entre eux, font que presque tous observent au moins sur quelques points un régime commun, et que leur aventure personnelle se déroule dans un cadre relativement stable. Et ceci vaut, en particulier, de la prière : si libre qu'elle soit, elle n'ignore pas toute réglementation et tout horaire[1].

1. L'horaire de la prière dans le monachisme égyptien a déjà fait

Les heures canoniques.

Deux heures sont très largement attestées, et semblent observées par la quasi-unanimité des moines : la prière avant l'aube et la prière à la tombée de la nuit. Cassien le constate lors de son séjour en Égypte, entre 385 et 400 : « Dans toute l'Égypte et la Thébaïde... nous voyons se conserver la règle canonique des prières tant pour la synaxe du soir que pour les vigiles de la nuit[2]. » Ces deux offices comportent chacun douze psaumes, nombre que les premières générations de moines dépassaient largement, allant jusqu'à cinquante, soixante et même davantage, mais qu'on avait adopté finalement sur l'intervention d'un ange[3].

Déjà, dans les premières années du 4e siècle, Antoine recommandait à ses disciples de « psalmodier avant le sommeil et après le sommeil[4] ». A la même époque, l'ermite Palamon, auprès de qui le jeune Pachôme faisait son apprentissage, observait la synaxe du soir et celle du matin[5]. Dans les *Apophtegmes*, la mention de l'office du soir revient à plusieurs reprises : l'abbé Romain, recevant chez lui un notable égyptien, récite avec lui douze psaumes avant de se coucher[6]; l'abbé Arsène invite l'abbé Alexandre, qui arrive chez lui le soir, à rompre le jeûne et à faire la synaxe[7].

Ces deux prières du début et de la fin de la nuit s'imposent donc aux moines comme à tous les chrétiens; elles ont un caractère canonique et liturgique, du simple fait qu'elles se disent à une heure fixe, déterminée par la pratique de l'Église.

l'objet de deux études : M. Marx, *Incessant prayer in ancient monastic literature*, Rome, 1946, qui utilise surtout la *Vita Antonii* et les *Apophtegmes;* et A. van der Mensbrugghe, *Prayer-time in Egyptian Monasticism* (320-450), dans *Studia Patristica*, II, Berlin, 1957, pp. 435-454, qui traite du cénobitisme pachômien. On trouvera aussi des indications utiles dans I. Hausherr, *Comment priaient les Pères*, dans *R.A.M.*, XXXII, 1956, pp. 33-58 et 284-296.

2. *Instit.*, II, 3; éd. Petschenig, *C.S.E.L.*, XVII, 1, pp. 18-19.

3. Cf. Cassien, *Instit.*, II, 4-6; *ib.*, pp. 20-22.

4. S. Athanase, *Vita Antonii*, 55; *P. G.*, 26, 921 B.

5. *Vie bohaïrique*, 10; Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme*, Louvain, 1943, p. 86.

6. Romain, 1; *P G.*, 65, 388 A.

7. Arsène, 24; *P. G.*, 65, 96.

Pour la prière diurne, en revanche, les anachorètes d'Égypte ne s'astreignent, semble-t-il, à aucun horaire particulier. S'il faut en croire Cassien, « les offices dont nous faisons hommage au Seigneur à des heures distinctes et par intervalles..., eux les célèbrent spontanément tout le jour, de façon continue, en y joignant le travail des mains... Les synaxes du soir et de la nuit mises à part, il n'y a donc point chez eux de solennité publique dans la journée, sauf le samedi et le dimanche, où ils s'assemblent à la troisième heure en vue de la sainte communion[8] ».

Chacun est donc libre de prier dans la journée comme il l'entend. En dehors des offices du crépuscule et de l'aube, il n'a d'autre obligation liturgique que la synaxe dominicale, veillée de psalmodie et de lectures s'achevant par la célébration de l'eucharistie. Pour certains, cette assemblée du dimanche représente un véritable point d'appui de leur vie spirituelle; ainsi pour l'abbé Poemen : « Les moines établis dans le désert sont brûlés par le venin des génies mauvais, dit-il, et ils soupirent après le samedi et le dimanche, pour aller aux sources d'eaux, c'est-à-dire au corps et au sang du Seigneur, qui les purifieront de l'amertume du venin[9]. » Pour d'autres, au contraire, la participation à la liturgie dominicale semble ne jouer qu'un rôle très secondaire[10].

Tel est donc le cadre dans lequel s'insère, pour la plupart des anachorètes, la recherche de la prière constante.

Essais de « laus perennis ».

Il n'a certes pas manqué de solitaires qui ont essayé de pratiquer une prière ininterrompue. L'abbé Isidore est du nombre : « Moi, quand j'étais jeune et que j'étais assis dans ma cellule, je n'avais pas de mesure de prière : nuit et jour, c'était la prière[11]. » Isidore, malheureusement, ne donne aucun détail.

8. *Instit.*, *III*, 2; Petschenig, p. 34.
9. *Apophtegmes*, Poemen, 30; *P. G.*, 65, 329.
10. Cf. E. Dekkers, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie ?* dans *La Maison-Dieu*, 51, pp. 31-54.
11. *Apophtegmes*, Isidore, 4; *P. G.*, 65, 220.

Nous sommes mieux renseignés sur une forme de *laus perennis* que saint Julien Saba, ermite syrien de la première moitié du 4e siècle, enseignait aux nombreux disciples qu'attirait le prestige de sa sainteté :

> Il leur apprenait à offrir à Dieu une psalmodie continuelle dans leur cœur, et à sortir deux par deux dans le désert après l'aurore; l'un, à genoux, offrait au Maître l'adoration convenable, tandis que l'autre, debout, chantait quinze psaumes de David; après quoi, ils changeaient de rôle, le premier se levant pour chanter, le second se prosternant à terre pour adorer. Et ils faisaient cela continuellement du matin jusqu'au soir. Avant le coucher du soleil, ils prenaient un peu de repos, puis revenaient tous vers la grotte pour offrir au Maître tous ensemble la psalmodie du soir [12].

Cette louange continuelle, accomplie en équipe, remplissait la journée entière, mais il n'est pas dit que les disciples de Julien s'y livraient quotidiennement. Ce que nous savons d'eux par ailleurs invite plutôt à regarder cette journée de prière ininterrompue comme une sorte de retraite, un exercice de contemplation auquel ils ne se livraient que de temps à autre.

De toute façon, une telle forme de prière est incompatible avec cette autre obligation du moine que constitue le travail, et c'est justement leur refus de travailler que les Pères du désert reprocheront le plus vivement aux messaliens ou euchites, ces partisans d'ailleurs assez mal connus d'une prière perpétuelle et exclusive de toute autre activité [13]. Comment un solitaire peut accomplir le précepte de la prière continuelle tout en travaillant, l'abbé Lucien l'expliqua un jour, non sans quelque humour, à des euchites venus le trouver dans sa retraite proche d'Alexandrie :

> Le vieillard leur demanda : Quel est votre travail manuel? Ils répondirent : Nous, nous ne touchons pas à un travail manuel quelconque; comme le dit l'apôtre, nous prions sans cesse. Le vieillard leur dit : Vous ne mangez donc pas? — Si, dirent-ils. — Et pendant que vous mangez, qui prie à votre

12. Théodoret, *Hist. relig.*, 2; *P. G.*, 82, 1309 BC.
13. Cf. E. Amann, art. *Euchites* et *Messaliens*, dans *D.T.C.*, et en dernier lieu L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, pp. 510-513.

place? A nouveau, il leur dit : Vous ne dormez pas? — Si, dirent-ils. Le vieillard reprit : Quand vous dormez, qui prie à votre place ? Ils ne trouvèrent rien à répondre. Il leur dit alors : Excusez-moi, mais vous ne faites pas comme vous dites. Je vais vous montrer, moi, comment en travaillant à mon travail manuel je prie sans cesse. Je suis assis avec Dieu, tout en faisant tremper mes petites ramilles; et en les tressant je dis : *Aie pitié de moi, Dieu, selon ta grande pitié, et selon la multitude de tes miséricordes, efface mon iniquité.* Et il leur dit : N'est-ce pas une prière, cela ? — Oui, dirent-ils. Il leur dit alors : Quand donc je reste toute une journée à travailler et à prier, je gagne plus ou moins seize deniers; j'en donne deux à un mendiant à ma porte, et je vis du reste; ainsi celui qui a reçu les deux deniers prie à ma place pendant que je mange ou que je dors, et par la grâce de Dieu voilà accompli pour moi le précepte de prier sans cesse[14].

L'ingénieuse solution trouvée par Lucien n'était évidemment pas inattaquable; mais sans doute ne la proposait-il à ses visiteurs que pour les convaincre des avantages du travail manuel et pour les inciter à s'y livrer eux-mêmes. Avec l'ensemble de la tradition monastique, il s'insurge contre une interprétation du « Priez sans cesse » qui dispenserait le moine du travail manuel. Prétendre vivre comme un ange alors qu'on est sur terre, voilà une illusion contre laquelle les moines expérimentés protestent avec force... et ironie[15].

A côté de ces essais plus ou moins heureux de *laus perennis*, il faut mentionner le cas de l'ermite qui, poussé ou ravi par l'Esprit de Dieu, passe une journée ou même plusieurs dans une oraison à peu près ininterrompue. Ainsi saint Antoine, un jour qu'il priait, vers la neuvière heure, eut soudain un ravissement : « Oubliant alors de manger, il passa le reste du jour et la nuit à gémir et à prier[16]. »

Mais c'est là un fait exceptionnel, qui vaut de passer à la postérité. Et sans doute faut-il n'accueillir qu'avec ré-

14. *Apophtegmes*, Lucien; *P. G.*, 65, 253. Nous avons légèrement modifié la traduction donnée par I. Hausherr dans *R.A.M.*, 1956, p. 34.

15. Voir dans les *Apophtegmes* les réactions de Silvain (5; *P. G.*, 65, 409) ou du frère de Jean Colobos (2; *P. G.*, 65, 204-205), citées par I. Hausherr dans *R.A.M.*, 1956, pp. 33-34.

16. S. Athanase, *Vita Antonii*, 65; *P. G.*, 26, 936 A.

serve des performances plus étonnantes encore, celle de ce vieillard qui reste quatorze jours en prière, les mains tendues vers le ciel[17], ou celle de ce frère anonyme que l'abbé Macaire visite quotidiennement pendant quatre mois et trouve toujours en prière; le fait est si insolite, si merveilleux, que Macaire s'écrie : « Voilà un ange terrestre[18]. »

De pareilles prouesses peuvent correspondre à un temps de grâce et de ferveur exceptionnelles chez un moine; mais on aurait tort d'y voir une pratique habituelle et normale. Selon quel rythme les solitaires priaient-ils donc, chaque jour ?

Le rythme de la prière quotidienne.

Tous ceux qui avaient un peu de courage consacraient à la prière une partie de la nuit[19]. L'exemple du Christ devait les y inciter, et aussi le fait que la nuit, surtout en Orient, est plus favorable que le jour au recueillement et à la prise de conscience de la présence de Dieu. Cette oraison nocturne, pour laquelle il fallait souvent lutter contre le sommeil, avait en outre une valeur ascétique et pénitentielle sur laquelle les Pères du désert insistent à maintes reprises.

Lorsque Pachôme, vers 307, était arrivé chez l'ermite Palamon pour s'initier à la vie monastique, le vieillard lui avait déclaré : « La règle du monachisme, selon ce que nous ont appris nos devanciers, est la suivante : en tout temps nous passons la moitié de la nuit — même bien des fois du soir au matin — en veillant, en récitant les paroles de Dieu, et en faisant quantité de travaux manuels, en fil, en poil, en fibre de palmier, pour que le sommeil ne nous importune pas et pour les besoins de la subsistance corporelle[20]. »

Plus tard, quand Pachôme sera devenu le supérieur général d'une véritable congrégation monastique, il sera scan-

17. *Apophtegmes*, Bessarion, 4; *P. G.*, 65, 140 B.
18. *Ib.*, Macaire, 3; *P. G.*, 65, 305.
19. Sur la prière nocturne chez les ermites, voir A. VAN DER MENSBRUGGHE, *Prayer-time in Egyptian Monasticism*, pp. 436-438.
20. *Vie bohaïrique*, 10; LEFORT, p. 85. Ici encore, on notera le lien entre prière et travail.

dalisé un jour par la voracité de deux frères qui voyagent avec lui, et pour leur faire faire pénitence il leur demandera :

> Voulez-vous que nous passions la nuit en veille? Ils répondirent : Oui. Alors il leur dit : Trois manières de veiller me furent apprises par mon père le saint senior apa Palamon; à mon tour, je vais vous les dire afin que vous en choisissiez une. Ou bien priez depuis le soir jusqu'à minuit, puis couchez-vous jusqu'à l'heure de la synaxe. Ou bien vous vous couchez jusqu'à minuit, et vous priez jusqu'au matin. Ou encore faites alternativement un temps de prière et un temps de sommeil depuis le soir jusqu'au matin. Ils choisirent de faire alternativement un temps de veille et un temps de sommeil[21].

Ainsi Palamon, contemporain d'Antoine, avait l'habitude de donner à la prière la moitié de la nuit, et y voyait une « règle du monachisme »; mais Pachôme n'avait pas cru pouvoir ou devoir imposer à ses disciples cette règle qu'il avait suivie dans sa jeunesse.

D'autres faisaient porter leur effort sur la nuit du samedi au dimanche. Ainsi, on racontait de l'abbé Arsène, que, « le soir du samedi, il laissait le soleil derrière lui, élevait les mains vers le ciel en priant, jusqu'à ce que de nouveau le soleil éclaire son visage[22] ».

Dans les colonies semi-érémitiques que Cassien visite en Basse-Égypte entre 385 et 400, il n'est pas requis de prier entre la synaxe du soir et les vigiles de la nuit, qui se célèbrent avant l'aube. Mais l'usage veut que les frères, au lieu de se recoucher après les vigiles, les prolongent dans une prière privée qui dure jusqu'au matin : « Et bien qu'à certaines époques ils se lèvent avant le chant des coqs, ils tiennent, après avoir célébré l'office canonique, à continuer leurs veilles jusqu'au jour, afin que la lumière matinale, lorsqu'elle surviendra, les trouve dans cette ferveur d'esprit et les garde toute la journée plus fervents et plus attentifs[23]. »

21. *Vie bohaïrique*, 59; LEFORT, p. 121.
22. *Apophtegmes*, Arsène, 30; *P. G.*, 65, 97.
23. CASSIEN, *Instit.*, 3, 5; PETSCHENIG, p. 40. Cf. la règle adoptée par un groupement d'anachorètes : « La nuit, ils dormaient quatre heures, psalmodiaient quatre heures, travaillaient quatre heures » (*Vitae Patrum*, VII, 42, 4; *P. L.*, 73, 1058 B).

Au 5e siècle, l'abbé Isaïe de Scété donnera aux candidats à la vie monastique qui viendront faire leur apprentissage près de lui une consigne analogue à celle de Palamon : « Consacre la moitié de la nuit à la veille et à la prière, l'autre moitié au repos de ton corps[24]. »

Il y a donc une assez grande variété, une assez grande liberté, de l'horaire nocturne de la prière. Les ermites savent qu'ils doivent donner à Dieu une partie de la nuit, mais comme il n'existe pas de règle précise sur ce point ni de tradition ecclésiastique, chacun s'organise selon son courage et son tempérament.

Pendant le jour, les moines s'efforcent de maintenir en leur esprit un état de constante attention à Dieu. Cassien, qui pour mieux stimuler ses lecteurs embellit sans doute la réalité, dit des solitaires d'Égypte que « sans cesse ils se livrent au travail des mains, chacun dans sa cellule, sans pourtant que la méditation des psaumes ou des autres parties de l'Écriture chôme jamais complètement. A cette méditation ils mêlent à tout moment (*per singula momenta*) des prières et des oraisons, donnant ainsi toute la journée aux offices que nous célébrons, nous autres, à heure fixe[25] ». La méditation constante de la Parole de Dieu s'accompagne donc d'une occupation manuelle et de prières fréquentes. Le rôle du travail — travail peu accaparant en général, tel que la fabrication de cordes ou de paniers — semble être d'éviter au moine la distraction en fixant ses facultés inférieures; il est plus facile, en effet, de se livrer à une prière prolongée avec une activité réduite du corps que dans une inaction complète. Fait d'expérience, qui n'avait pas échappé à la perspicacité des premiers anachorètes.

Facilité par le travail, le « souvenir » de Dieu est entretenu par de brèves oraisons. Ces oraisons, qui consistent le plus souvent en un verset de psaume inlassablement répété et médité, tiennent visiblement une grande place dans la vie de prière du monachisme égyptien. Elles sont employées de deux manières.

Parfois, elles rythment la journée à une cadence très lente; c'est le procédé adopté par un moine d'Alexandrie,

24. *Praecepta*, 57; *P. L.*, 103, 432 D.
25. *Instit.*, 3, 2; Petschenig, p. 34.

nommé Jean, dont l'auteur du *Pré spirituel* nous assure que tous les matins « il se tenait dans l'oratoire, faisant son travail manuel et ne chantant que ceci : *Seigneur, purifiez-moi de mes fautes cachées, pour que dans ma prière je ne sois pas confondu.* Ayant dit ce verset, il se taisait environ une grande heure; et de nouveau une heure après il reprenait le même verset. Il le disait sept fois par jour, et n'ajoutait rien d'autre[26] ».

Plus fréquemment, ces oraisons sont multipliées de façon systématique. Déjà Palamon donnait comme règle au jeune Pachôme de faire « soixante oraisons le jour et cinquante la nuit, sans compter les jaculatoires que nous faisons afin de n'être pas menteurs, puisqu'on nous a ordonné de prier sans cesse[27] ». Evagre, qui mène la vie érémitique en Nitrie de 382 à 399, fait cent prières par jour, et pourtant il trouve le loisir d'écrire des livres[28]. Son contemporain l'abbé Macaire d'Alexandrie reçoit un jour la visite du moine Paul, tout désemparé parce qu'il vient d'entendre parler d'une vierge qui fait sept cents prières par jour alors que lui n'a jamais pu dépasser trois cents (pour les compter, il commençait par ramasser trois cents cailloux qu'il mettait dans ses poches, et ensuite il en jetait un à chaque prière). A son visiteur, Macaire répond : « Moi, voici soixante ans que je fais cent prières fixes, travaillant pour me nourrir, rendant aux frères le devoir de causer avec eux, et, à la réflexion, je ne m'estime pas négligent. Si à toi, qui fais trois cents prières, ta conscience t'adresse des reproches, c'est évidemment que tu ne les récites pas avec pureté, ou bien que, capable d'en réciter davantage, tu ne le fais pas[29]. » Cent oraisons par jour semblent donc une honnête moyenne au sage Macaire, qui estime avec raison qu'il importe moins de battre un record que de prier avec une intention droite[30].

26. Jean Moschus, *Le Pré spirituel*, 73; trad. Rouët de Journel, *Sources chrétiennes*, p. 115.

27. *Vie bohaïrique*, 10; Lefort, p. 85.

28. Pallade, *Histoire lausiaque*, 38, 10; éd. Lucot, p. 276.

29. *Ib.*, 20; Lucot, p. 152; trad. R. Draguet, *Les Pères du désert*, Paris, 1949, p. 145.

30. Sans doute n'aurait-il éprouvé qu'une admiration mitigée pour les prouesses accomplies par saint Siméon Stylite (389-459) sur sa colonne : « Tantôt il se tient debout très longtemps; tantôt il s'incline de nombreuses fois, pour offrir à Dieu son adoration. Et alors

Déjà ces cent prières quotidiennes d'Evagre ou de Macaire nous déconcertent, car elles nous paraissent artificielles. Nous aurions tort pourtant de n'y voir qu'un mécanisme ou une vaine observance, et de les condamner sans chercher à comprendre leur rôle. Elles constituent en réalité une véritable technique de contemplation, à laquelle s'apparentent la « prière de Jésus » et maintes pratiques médiévales, sans parler de la récitation du rosaire. Continue ou discontinue, la répétition régulière d'une même formule rend l'esprit inattentif au monde extérieur et le concentre sur l'unique objet qui lui est proposé. En paralysant pour ainsi dire le jeu de la sensibilité et de l'imagination, elle libère l'âme pour une activité purement contemplative. Accomplie suivant un rythme approprié à la condition de chacun, elle doit parvenir à faire de la prière une sorte de respiration lente. Le tempérament oriental aidant, il est parfaitement concevable que des hommes, bien formés à l'école de quelque ancien expérimenté, aient, pendant des années, passé chaque jour plusieurs heures dans une telle prière contemplative, facilitée, comme nous l'avons dit, par une occupation manuelle jouant le rôle de stabilisateur. Par ce moyen, et sans une tension insoutenable, des générations de solitaires ont pu pratiquer le « Priez sans cesse » sinon à la lettre, du moins avec assez de réalisme pour que leur vie puisse être vraiment considérée comme une prière constante.

II. — Temps et rythmes de la prière chez les cénobites (4e-6e s.)

En passant de la liberté érémitique à l'organisation cénobitique, le monachisme ne va-t-il pas se trouver dans l'impossibilité de continuer à observer le précepte de la prière incessante ? Les obligations de la vie commune, aussi bien que le développement progressif de l'office choral, ne vont-ils pas amener les moines à limiter leur prière à des heures

beaucoup de spectateurs comptent ces adorations. Une fois un de ceux qui étaient avec moi en avait compté mille deux cent quarante-quatre; mais alors il s'embrouilla et cessa de compter » (Théodoret, *Hist. relig.*, 26, 7; trad. Hausherr, dans *R.A.M.*, 1956, p. 38).

déterminées ? Le problème ne pouvait manquer de préoccuper les législateurs du cénobitisme.

Encore que leurs règles, par la force des choses, traitent surtout de ce qui intéresse la vie commune, elles doivent essayer d'apporter une réponse à cette question, que tout moine fidèle à son idéal est contraint de se poser. Nous tenterons de montrer comment le problème a été compris et résolu par quelques maîtres du cénobitisme dont l'influence a été déterminante : saint Pachôme et saint Basile en Orient, saint Benoît en Occident. Nous évoquerons aussi la solution originale proposée par Alexandre, le fondateur des acémètes. Nous viserons donc moins à rappeler dans les détails l'histoire de l'organisation de l'office divin dans les monastères qu'à indiquer comment louange chorale et oraison privée jouent chacune leur rôle dans l'accomplissement du précepte de la prière incessante.

Saint Pachôme.

Dans le cénobitisme pachômien, tel que nous le fait connaître la Règle traduite par saint Jérôme, le régime de la prière chorale est relativement modéré. Chaque jour, les moines se réunissent pour prier le matin, à midi et le soir[31]; avant d'aller dormir, ils récitent encore dans chaque « maison »[32] un office qui comporte six oraisons et des psaumes[33]. Enfin, au milieu de la nuit, tous se rassemblent pour la synaxe solennelle, comprenant psalmodie, oraisons et lectures[34].

Les offices conventuels ne prennent donc qu'une part restreinte de la journée; mais la prière ne doit pas se limiter à ces seuls moments. Il est déjà significatif que la Règle recommande aux moines de « méditer quelque chose des Écritures » avant et après les offices, en venant à l'église

31. *Regula*, 20, 24, 25, 28; éd. A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain, 1932, pp. 17-20. Nous suivons la numérotation continue, donnée par Boon en chiffres romains.

32. On sait qu'à l'intérieur même du monastère, les moines pachômiens sont groupés en « maisons », dont chacune correspond à un métier.

33. *Regula*, 126, 155, 186; Boon, pp. 46, 57, 73.

34. *Regula*, 8, 10; Boon, p. 15.

ou en retournant à leurs cellules[35] : par cette préparation et ce prolongement, les heures canoniques s'entourent d'un temps de recueillement et d'attention à Dieu. Le travail également s'accompagne de prière : qu'ils soient occupés à récolter les roseaux ou à faire le pain, les moines doivent s'abstenir de tout bavardage, et réciter à haute voix des passages de l'Écriture qu'ils savent par cœur[36].

Pachôme comptait-il que ses disciples poursuivraient leur prière dans la solitude de leurs cellules ? Une réflexion rapportée par Pallade voudrait nous le faire croire; elle est attribuée à l'ange de qui Pachôme aurait reçu sa Règle : « J'ai réglé cela pour permettre même aux petits de venir à bout de l'office sans trop de peine. Quant aux parfaits, ils n'ont pas besoin de réglementation; car à part eux, dans leurs cellules, c'est toute leur vie qu'ils consacrent à la contemplation de Dieu[37]. » En fait, ce jugement doit exprimer la façon de voir, non de l'ange ni de Pachôme, mais bien d'Evagre le Pontique, dont Pallade n'est que l'interprète. Pachôme, pour sa part, ne montre pas un tel optimisme. S'il a organisé le cénobitisme, c'est parce qu'il a constaté que beaucoup de moines n'avaient pas le ressort suffisant pour vivre dans la solitude; ces paysans égyptiens ont besoin d'un cadre qui les soutienne, d'exercices qui les stimulent, et il ne faut pas trop attendre, en général, de leur initiative. Aussi on leur donne des prières à réciter pendant le travail, comme aujourd'hui on leur ferait dire le chapelet.

Sans doute y a-t-il des exceptions, comme ce Théodore, un des premiers successeurs de Pachôme, dont on rapporte que « bien des fois il veillait du soir au matin en oraisons devant Dieu[38] »; mais le fait paraît assez extraordinaire, puisqu'on prend soin de le noter. Dans l'ensemble, les rudes cénobites de Pachôme n'ont peut-être pas beaucoup ajouté aux prières que la Règle leur prescrivait pendant les offices et pendant le travail.

Comme Pachôme l'avait fait vingt ans plus tôt en Thébaïde, Épiphane fondait, vers 335, le premier monastère de

35. *Regula*, 3, 28; Boon, pp. 14, 20.
36. *Vie bohaïrique*, 66, 77; Lefort, pp. 127, 138.
37. Pallade, *Histoire lausiaque*, 32, 7; Lucot, p. 218.
38. *Vie bohaïrique*, 190; Lefort, p. 207.

Palestine. Devenu par la suite évêque de Salamine, il reçut un jour de l'Abbé de son monastère une lettre lui disant : « Grâce à vos prières, nous n'avons pas négligé notre office, mais nous sommes acquittés consciencieusement de Tierce, Sexte et None. » Loin de le féliciter, l'évêque lui répondit : « Évidemment, vous négligez les autres heures du jour, que vous passez sans prier. Ce qu'il faut, c'est que le vrai moine ait sans cesse dans son cœur la prière et la psalmodie[39]. » Mais on sait qu'Épiphane avait un fâcheux penchant à ne voir que le mauvais côté des choses.

Saint Basile.

Encore que saint Basile, dans son organisation de la vie cénobitique, s'inspire sur de nombreux points de la législation pachômienne[40], il adopte pour la prière conventuelle un cursus quotidien plus développé, qui au lieu de cinq offices en compte huit : après une première prière à l'aurore, les moines se retrouvent pour Tierce, Sexte et None; à la fin du jour ils célèbrent une synaxe d'action de grâces; avant le sommeil, ils récitent le psaume 90; à minuit ils se lèvent pour une prière commune qui est peut-être une oraison conventuelle plutôt qu'un office proprement dit; et ils se lèvent à nouveau avant l'aurore, pour une dernière prière nocturne[41].

Peut-être faut-il voir dans cette importance donnée à la prière liturgique, qui toutes les trois heures rassemble la communauté, une conséquence de la transformation radicale que Basile a fait subir au monachisme : pour lui, en effet, la communauté n'est plus le moyen qui doit permettre à chacun l'épanouissement de sa vie personnelle, mais le but vers lequel sera orientée toute l'activité des individus; chacun doit se renoncer et travailler pour le bien de la société monastique[42].

39. *Apophtegmes*, Épiphane, 3; *P. G.*, 65, 164 B.
40. Ceci a été bien mis en lumière par D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous, 1949, pp. 45-52.
41. *Règle longue*, 37, 3-5; *P. G.*, 31, 1013-1016.
42. Sur ce caractère social du monachisme basilien, voir L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, pp. 405-411.

Dans cette perspective, il est normal que la prière conventuelle compte plus que l'oraison privée. On ne saurait invoquer celle-ci pour se dispenser de celle-là : « Si l'action de grâces en tout temps nous est prescrite, si la nature et la raison en font une nécessité de notre vie, il ne faut pas négliger les temps fixés pour la prière dans les fraternités, temps que nous étions obligés d'adopter puisque chacun nous rappelle le souvenir spécial de bienfaits reçus de Dieu[43]. »

D'ailleurs, si l'apôtre a dit *Sine intermissione orate*, il a dit aussi *Nocte et die operantes*. Il faut donc essayer d'accomplir simultanément les deux préceptes, en se livrant à la prière tout en travaillant : « Tandis que nous appliquons nos mains à l'ouvrage, soit de bouche si c'est possible, soit au moins de cœur, louons Dieu, comme il est écrit, par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, et acquittons-nous de la prière tout en travaillant[44]. » La recommandation peut être suivie sans trop de difficulté par les moines qui tressent des joncs; mais quelle signification a-t-elle pour ceux qui consacrent la majeure partie de leur temps à ce travail intellectuel auquel le système basilien fait une large place? Basile répondrait sans doute que l'étude, en tant qu'elle applique notre esprit aux choses de Dieu, est par elle-même une prière ou tout au moins une préparation à la prière[45].

Alexandre et les acémètes.

Il fallait bien s'attendre à ce qu'un moine plus zélé qu'éclairé entreprenne de réaliser au pied de la lettre le précepte de la prière continuelle. C'est un personnage pittoresque que cet Alexandre qui, à la fin du 4e siècle, vit en ermite sur les bords de l'Euphrate[46]. Un tonneau lui tient lieu de

43. *Règle longue*, 37, 3; *P. G.*, 31, 1013 A.
44. *Règle longue*, 37, 2; *P. G.*, 31, 1012 C.
45. On attribue parfois à saint Basile la formule : « Le temps de la prière, ce doit être toute la vie », qui figure dans le *Sermo asceticus*, 4; *P. G.*, 31, 877 A. Mais ce sermon est très probablement apocryphe.
46. Notre meilleure source sur Alexandre est la *Vita* composée par un de ses disciples (*Acta Sanct.*, janv., II, pp. 302-311). Les

cellule, mais autour de lui les disciples affluent. Pour que tous puissent chanter l'office, il les répartit en huit groupes, car ils appartiennent à quatre langues : latins, grecs, syriens et égyptiens. En même temps, il multiplie les heures de prière : il y en a d'abord sept le jour et sept la nuit, car on lit dans le psaume *Septies in die laudem dixi tibi*; mais cela ne peut suffire : puisque la journée compte vingt-quatre heures, la louange quotidienne comptera vingt-quatre offices. En outre, pour obéir au Sauveur qui enseigne à pardonner soixante-dix fois sept fois, les moines feront chaque jour quatre cent quatre-vingt-dix génuflexions en chantant *Gloria in excelsis Deo*[47].

Après diverses aventures, Alexandre arrive à Constantinople, et réunit autour de lui quelque trois cents moines, latins, grecs et syriens. Il les répartit en six groupes, « pour vaquer sans cesse au chant des hymnes[48] ». On a cru parfois que cette *laus perennis* était assurée par roulement, un chœur commençant la psalmodie lorsque l'autre la terminait; encore que les textes ne le précisent pas, il est possible en effet que l'on ait veillé à ce que les divers offices se succèdent de façon à réaliser une célébration continuelle. Mais, dans l'esprit d'Alexandre, le devoir de la prière incessante s'impose à chaque moine, et pas seulement à la communauté; c'est chaque moine qui, avec son groupe, doit sanctifier les vingt-quatre heures de la journée par vingt-quatre offices quotidiens.

A la mort d'Alexandre (vers 430), son successeur Jean transfère le monastère sur la rive asiatique du Bosphore, et il tempère le régime de prière imaginé par le fondateur. La communauté est divisée en trois chœurs, qui se relaient perpétuellement à l'église. Ainsi chacun y consacre huit heures par jour, et la louange ne s'interrompt jamais. La chose parut merveilleuse aux gens du voisinage, qui donnèrent aux moines le nom d'acémètes (ceux qui ne dorment pas), mais elle aurait sans doute paru déloyale à Alexandre, qui voulait que chacun de ses moines se conforme au pré-

meilleures études sont les articles *Acémètes* de J. Pargoire, dans *D.A.C.L.*, I, 307-321, et de V. Grumel, dans *Dict. de Spiritualité*, I, 169-175.

47. *Vita*, 30; *Acta Sanct.*, pp. 306-307.

48. *Vita*, 43; *Acta Sanct.*, p. 309.

cepte de l'évangile *Oportet semper orare et non deficere*, précepte qu'il avait compris de façon très littérale, mais peut-être un peu matérielle.

Saint Benoît.

En ce domaine comme en beaucoup d'autres, saint Benoît apporte la solution la plus équilibrée, et aussi la plus spirituelle. Il connaît les performances égyptiennes, il vénère les institutions basiliennes, mais il écarte de l'école du service du Seigneur qu'il entend fonder tout ce qui serait démesuré ou spectaculaire. On ne l'imagine pas du tout prescrivant à ses moines des milliers d'inclinations comme Siméon Stylite ou des centaines de génuflexions comme Alexandre. Il est trop intelligent et trop sage pour vouloir atteindre Dieu par de tels procédés. Il va au fond des choses, et cherche beaucoup plus à amener ses disciples à une continuelle attention à Dieu qu'à une prière vocale incessante.

De fait, l'office choral ne tient dans le monachisme bénédictin qu'une place mesurée. Il comporte chaque jour, outre les vigiles nocturnes, les sept heures désormais traditionnelles de Laudes, Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres et Complies[49]. La plupart de ces offices sont fort courts, et ils laissent au moine un temps considérable pour le travail manuel ou la *lectio divina*. Faut-il en conclure que la prière n'occupera dans sa journée que le temps réservé à ce que la Règle, avec beaucoup de respect, appelle l'*opus Dei*, l'œuvre de Dieu[50] ?

Benoît prévoit qu'après la prière liturgique des moines voudront poursuivre leur entretien avec Dieu dans une oraison personnelle, et il tient à ce qu'on leur assure le recueillement nécessaire : « Après l'œuvre de Dieu, tous sortiront dans un profond silence et témoigneront de leur respect pour Dieu, en sorte que le frère qui voudrait prier en particulier n'en soit pas empêché par l'importunité d'un autre.

49. *Regula*, 16; éd. Hanslik, *C.S.E.L.*, LXXV, pp. 64-65.
50. Sur la signification de cette expression dans la littérature monastique, voir I. Hausherr, *Opus Dei*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, XIII (1947), pp. 195-218.

Et si à un autre moment quelqu'un veut prier dans le secret, qu'il entre simplement et prie, non avec des éclats de voix, mais avec des larmes et application du cœur[51]. »

Pourtant il ne pousse pas à prolonger indéfiniment cette prière. Dans le chapitre qu'il consacre à l'oraison, le seul passage du Nouveau Testament auquel il se réfère est non pas l'invitation de saint Paul à prier sans cesse, mais la recommandation de Jésus de ne pas prier *in multiloquio* (Mt., 6, 7) : « Sachons bien que ce n'est pas l'abondance des paroles, mais la pureté du cœur et les larmes de la componction, qui nous vaudront d'être exaucés. Aussi la prière doit-elle être brève et pure, à moins que peut-être une motion de la grâce divine n'incline à la prolonger[52]. »

Autant Benoît souligne la nécessité pour la prière de rester spontanée et courte, autant il insiste sur le devoir qu'a le moine de garder constamment à l'esprit la pensée de Dieu. Pour lui, le moine parfait n'est pas celui qui passe tout son temps à prier, mais celui qui ne cesse pas un instant d'avoir devant les yeux la « crainte de Dieu », cette crainte de Dieu qui n'est pas de la peur, mais l'attitude éveillée du croyant devant son Dieu proche et transcendant, admirable et redoutable : « Le premier degré d'humilité, c'est de mettre *toujours* devant ses yeux la crainte de Dieu[53], de fuir tout à fait l'oubli et de se souvenir *toujours* de tout ce que Dieu a commandé... L'homme pensera que du haut du ciel Dieu le regarde *à toute heure*, que le regard de la Divinité se pose en tout lieu sur ses actions et que les anges *à toute heure* lui en rendent compte[54]. »

Le fondateur des acémètes voulait qu'à toute heure ses moines aillent à l'église pour chanter une hymne; Benoît, lui, préfère qu'à toute heure et à tout instant ses disciples demeurent attentifs aux réalités de la foi, attentifs à la présence de Dieu. Il leur demande non pas de prier sans cesse, mais d'avoir toujours et en toutes circonstances les yeux tournés vers Dieu. Il leur apprend à estimer non pas l'abondance des paroles, mais la fidélité du regard.

51. *Regula*, 52; Hanslik, p. 122.
52. *Regula*, 20; Hanslik, p. 75.
53. Saint Benoît reprend ici et exploite une parole attribuée à saint Antoine : « Devant les yeux aie toujours la crainte de Dieu » (*Apophtegmes*, Antoine, 33; *P. G.*, 65, 85 C).
54. *Regula*, 7; Hanslik, pp. 41-42.

Dans sa modération au plan des prestations extérieures, comme dans son exigence au plan spirituel, saint Benoît n'est-il pas, en définitive, l'exégète le plus pénétrant du précepte évangélique de la prière incessante? Bien sûr, il faut prier sans relâche; mais l'essentiel de la prière est-il dans les paroles qu'on prononce, ou dans l'orientation de l'esprit et du cœur? Il serait vain de multiplier des formules qui n'exprimeraient rien de profond, tandis qu'on peut prier beaucoup tout en gardant le silence.

*
* *

De cette enquête sur l'organisation de la prière chez les moines de l'antiquité, quelles conclusions se dégagent? Il faut d'abord souligner la diversité des horaires et des méthodes. En dehors de quelques temps de prière fixés par une tradition antérieure au monachisme lui-même, chacun reste libre d'adopter le rythme qui convient à son genre de vie, à son tempérament, à sa grâce propre. Le précepte de la prière continuelle a stimulé l'ardeur des moines, mais, en général, ils ne l'ont pas interprété comme un appel à une prière vocale incessante. Les exceptions que l'on rencontre sur ce point relèvent plus de l'originalité, et parfois de l'étroitesse d'esprit, que de la sainteté vraie. D'ailleurs, le moine ne peut se contenter de prier, il doit aussi travailler; le monachisme a réussi non seulement à concilier les deux devoirs, mais à mettre le travail au service de la prière.

Quel rôle cette perpétuelle référence à Dieu joue-t-elle dans la vie du moine? Elle l'établit, ou le maintient, dans son élément, dans ce climat de recueillement qui lui est indispensable. On disait de l'abbé Jean Colobos que « lorsqu'il revenait de la moisson ou d'une réunion d'anciens, il vaquait à la prière, à la méditation et à la psalmodie jusqu'à ce que son esprit ait retrouvé son état antérieur[55] ». Pour rester à la hauteur de sa vocation, le moine a besoin de renouveler sans cesse son attention et son adhésion aux réalités que la foi lui découvre. Comme le disait le même Jean Colobos, il doit « se souvenir de Dieu toujours[56] ».

55. *Apophtegmes*, Jean Colobos, 35; *P. G.*, 65, 216 C.
56. *Apophtegmes*, Jean Colobos, 27; *P. G.*, 65, 213 B. — Cf. Aga-

Aussi bien, c'est dans l'acte de la prière que normalement se réalise et s'explicite au maximum cette union à Dieu qui est le but de toute sa vie. Enfin, l'attention constante au monde invisible représente pour lui le contrepoids nécessaire de toutes les sollicitations terrestres et le refuge le plus sûr contre les tentations qui l'assaillent dans sa solitude érémitique ou cénobitique.

Dès les origines, la prière du moine revêt deux formes différentes : l'office canonique et l'oraison privée. Entre les deux, les frontières restent longtemps imprécises : c'est du fait des moines que la psalmodie de Matines, les heures de Tierce, Sexte et None, enfin les prières de Prime et de Complies, seront progressivement intégrées dans l'office liturgique. Par ailleurs, solitaires et cénobites trouvent l'aliment de leur méditation ou de leur oraison dans la Parole de Dieu qu'ils ont lue ou entendue à la synaxe. Ils utilisent rarement d'autres sources que la Bible, et particulièrement le psautier; inlassablement, ils reprennent un mot de l'évangile ou un verset de psaume, le ruminent et l'assimilent au point qu'il anime toute leur vie.

Prière liturgique et prière privée jouent pourtant chacune leur rôle propre dans la vie spirituelle du moine : la première est davantage rappel et méditation de l'histoire du salut, la seconde dialogue intime avec Dieu. Les versets que les ermites se plaisent à répéter expriment tous le même souci du secours divin et du salut personnel. Jour et nuit, l'abbé Apollo ressasse : « J'ai péché comme homme, comme Dieu aie pitié[57]. » Pendant trois ans, l'abbé Pambo fait cette unique prière : « Ne me glorifie pas sur terre[58]. » Et l'abbé Isaac, interviewé par Cassien, vante les bienfaits du *Deus in adjutorium meum intende*, qui convient en toutes circonstances[59]. Ainsi orientée, la prière privée comporte sans doute un certain risque d'anthropocentrisme, mais elle traduit surtout la préoccupation du moine d'entretenir un dialogue personnel et vivant avec son Dieu. Elle mon-

thon, 24; 116 B : « Il faut qu'à toute heure l'homme soit attentif au jugement de Dieu. »

57. *Apophtegmes*, Apollo, 2; *P. G.*, 65, 136 A.

58. *Apophtegmes*, Pambo, 1; *P. G.*, 65, 368 C.

59. Cassien, *Conférences*, X, 10; éd. Pichery, *Sources chrétiennes*, II, pp. 85-90.

naie pour lui les richesses que la prière liturgique contient pour toute l'Église.

De ces exemples laissés par les moines d'autrefois, par ces simples laïcs en quête de Dieu, il semble que les chrétiens de notre temps puissent encore tirer quelques leçons pour mettre en pratique, à leur tour et à leur manière, le précepte de la prière continuelle.

Fr. Philippe Rouillard,
moine de Wisques.

LE SENS DES HEURES DANS LES LITURGIES ORIENTALES

La liturgie romaine ne marque qu'avec une grande sobriété le sens propre de chaque heure. La lecture continue du psautier, tradition proprement monastique, constitue la trame de l'office. La réforme de saint Pie X a accentué l'uniformité des heures, malgré les efforts des réformateurs pour adapter le choix des psaumes. C'est ainsi que les deux psaumes les plus traditionnels de la prière de l'aurore : la confession pénitentielle du psaume 50 et la prière matutinale du psaume 62 ne se retrouvent plus simultanément qu'aux dimanches de Carême; les Laudes (Ps 148-150) ont été morcelées. Presque seul le texte des hymnes et des versets psalmiques vient donner à chaque heure une physionomie propre; c'est-à-dire qu'en dehors des petites Heures elle ne se laisse guère reconnaître qu'à l'office férial.

On sait que les divers rites orientaux ont mieux sauvegardé le caractère ecclésial de l'office. Aussi n'est-il pas sans intérêt d'examiner brièvement comment ils s'appliquent à marquer le sens des différentes Heures. On peut d'ailleurs reconnaître un fonds commun, tant dans la structure de l'office que dans les textes qui le composent. Certes les divergences sont nombreuses : pour ce qui est de la structure, les rites coptes et éthiopiens se laissent difficilement ramener au schéma commun, alors que de nombreux textes de leur office se retrouvent dans le rite byzantin et semblent avoir été également en usage dans certaines églises de tradition syrienne[1]. Par contre, l'office arménien, dont la plupart des textes ne se retrouvent plus aujourd'hui dans

1. Cf. A. van Lantschoot, *Préface à la traduction latine de l'horologe Ethiopien* (Rome, 1940, h. c.), p. xi et notes *passim*.

les autres liturgies, s'organise de manière fort semblable à l'office syro-antiochien et surtout au byzantin. L'histoire, encore si mal débrouillée, des relations entre les diverses liturgies orientales s'éclairera sans doute par un relevé attentif de ces analogies.

Vêpres

La structure de l'office vespéral est l'une des plus fermement établies. Dans tous les rites orientaux il se compose d'une introduction, de l'office du lucernaire et d'une conclusion. La première partie, sans doute d'origine monastique, se caractérise par la place faite à la psalmodie : *lectio continua* dans les rites byzantin et chaldéen, douze psaumes fixes (116, 117, 119-128) chez les coptes et les éthiopiens. Cette psalmodie, de type monastique, manque dans les rites syrien, maronite et arménien, dans lesquels l'hymnodie ecclésiastique a toujours prévalu sur la psalmodie. Il faut mettre à part le psaume inaugural : psaume 103 chez les Byzantins, 85 (début) chez les Arméniens, 50 chez les Syriens et les Maronites. Ce psaume est accompagné d'une ou plusieurs oraisons qui marquent bien le sens de cette heure. Citons celle du rite syrien qui trouve son équivalent dans les rites arménien et byzantin (7e prière) :

> Daignez, Seigneur, reposer nos corps du labeur journalier et pacifiez nos âmes des pensées du monde. Nous nous tenons devant vous en silence en ce moment du soir et nous vous offrons une louange incessante et une reconnaissance ininterrompue; nous confessons votre grâce, dispensateur et ordonnateur de nos vies qui prenez soin de nos âmes pour les sauver[2].

Byzantins et Arméniens explicitent l'action de grâces pour le don de la lumière :

> Béni sois-tu, Seigneur qui habites dans les hauteurs, bénie soit la gloire de ta majesté. Tu as fixé les luminaires dans les hauteurs et répandu dans l'univers entier la lumière du ciel. Tu as ordonné au soleil de luire pendant le jour, à la lune et

2. Ordinaire de *Ramcho* pour le dimanche (trad. Fr. Alephonse, h. c.).

aux étoiles de luire pendant la nuit comme lumière de lucernaire. Tu es lumière très digne de toute louange, lumière sainte et première; les ténèbres s'enfuient loin de toi. Fais briller en nos cœurs, Seigneur, ta lumière vivante; et que nous disions, unanimes : béni soit le nom de ta sainte gloire; que nous chantions ta louange et ta gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles[3].

L'office du lucernaire témoigne, par son uniformité presque universelle, d'une tradition ancienne et bien établie. Seuls font exception les Coptes et les Éthiopiens, parmi lesquels la structure monastique de l'office s'est, comme à Rome, très anciennement imposée[4]. Partout ailleurs on retrouve les psaumes 140-141, parfois encadrés d'autres psaumes, un rite d'encensement et le chant de l'hymne très ancienne *Joyeuse lumière*, le tout accompagné de prières sacerdotales qui achèvent de donner le sens de cette Heure. Les Syriens développent avec exubérance ces références aux sacrifices vespéraux de l'ancienne Alliance :

Le soir, Abraham vous appela sur le sommet de la montagne et vous l'avez exaucé, ami des hommes. Le soir, nous vous crions : venez à notre secours, Dieu plein de pitié, *alleluia;* ayez pitié de nous.

Le soir, Osée vous invoqua et vous l'avez délivré de la puissance assyrienne. Le soir, nous vous invoquons; délivrez-nous, Seigneur, du Mauvais et de ses Puissances qui nous combattent, *alleluia*[5].

La troisième partie forme la conclusion de l'office; c'est là surtout que trouvent place les mémoires des saints, particulièrement chez les Chaldéens, qui ont chaque jour un véritable office des martyrs composé d'antiennes (*onitha*) et de versets de psaumes. Dans tous les rites orientaux cette dernière partie de l'office vespéral s'ouvre par la récitation du *Trisagion* et du *Pater*, qui semblent bien être une transposition chrétienne de la *Tefilla* et de la *Kedusha*, noyau le

3. *Breviarium Armenium* (Venise, 1908), p. 215.

4. Le rite copte connaît un double type : l'office monastique des Heures et l'office de la sainte Psalmodie. Dans cette seconde forme d'office, l'un des éléments principaux est constitué par la double oblation d'encens autour de laquelle s'organise l'office matutinal et vespéral.

5. *Ramcho* du lundi.

plus anciennement attesté des prières synagogales. Il est d'ailleurs remarquable que plusieurs des textes en usage dans les diverses liturgies orientales apparaissent en continuité directe avec des prières juives. On sait que les anciens euchologes syriens repris aux 7e et 8e livres des *Constitutions Apostoliques* sont d'une facture si purement sémitique qu'on a pu y voir des textes juifs christianisés. L'écho s'en retrouve dans la prière dominicale pour le lucernaire au rite arménien, citée précédemment, ou dans la dernière des prières vespérales byzantines, aujourd'hui récitées à voix basse par le prêtre durant le chant du psaume inaugural, mais primitivement réparties aux divers moments de l'office :

> Dieu grand et sublime, seul immortel, qui habitez une lumière inaccessible, vous avez créé l'univers avec sagesse, fixé la place de la lumière et celle des ténèbres, établi le soleil pour présider au jour, la lune et les étoiles pour présider à la nuit; vous nous avez jugé dignes, coupables que nous sommes, de nous présenter à cette heure devant votre face pour vous louer et vous offrir l'hymne vespéral. Ami des hommes, dirigez vous-même notre prière comme l'encens en votre présence, recevez-la comme un parfum agréable; accordez-nous que cette soirée et la nuit qui suivra soient pacifiques; revêtez-nous des armes de lumière; délivrez-nous des frayeurs nocturnes et de tout ce qui se trame dans les ténèbres. Vous nous avez fait présent du sommeil comme d'un repos dans nos faiblesses; écartez de lui toute imagination diabolique. Maître de qui vient tout bien, faites que, pénétrés de componction sur nos couches, nous nous souvenions, durant la nuit, de votre Nom et que, illuminés par la méditation de vos commandements, nous nous relevions, l'âme en joie, pour glorifier votre bonté et présenter à votre miséricorde des demandes et des supplications pour nos fautes et celles de tout le peuple. Protégez-le, nous vous en supplions, par l'intercession de la sainte Mère de Dieu, parce que vous êtes un Dieu bon et ami des hommes et que nous vous rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen[6].

D'une manière générale, le thème de la lumière s'unit étroitement à l'expression des sentiments de pénitence

6. Trad. Mercenier-Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, I, Éd. de Chevetogne, p. 10 (retouchée).

qu'éveille le déclin du jour et l'achèvement de la journée donnée par Dieu. La louange lucernaire et parfois l'évocation du sacrifice vespéral de l'encens sont habituellement plus effacées. Ce n'est qu'exceptionnellement qu'on peut discerner une allusion à l'oblation du Christ en croix dont l'évocation domine l'heure de None. Même l'office arménien qui, au bréviaire férial, présente les prières de vêpres comme adressées à la personne du Fils de Dieu déposé de la croix, enveloppé du suaire et placé au sépulcre, ne contient rien qui vienne appuyer cet énoncé dont le style trahit l'origine médiévale latine.

Complies

Alors que l'heure de vêpres appartient au fonds le plus ancien de la prière ecclésiale et offre, malgré la diversité des liturgies, une structure et un fonds communs, l'office du début de la nuit s'est constitué dans le cadre des monastères. Plusieurs rites le suppriment aux jours de fête, notamment le rite byzantin qui prévoit en ces occasions une *pannychis* ou vigile de la nuit entière qui s'ouvre par les vêpres pour enchaîner directement sur l'office matutinal (*orthros*). Ce rite, d'ailleurs, si on laisse de côté les prières proprement monastiques, réduit en dehors du carême les complies à une prière assez brève : psaumes 50, 69, 142, grande doxologie (notre *Gloria in excelsis* suivi comme notre *Te Deum* de quelques versets), symbole de Nicée-Constantinople, tropaires du jour et prières finales. Le rite arménien connaît deux offices : l'un dit « de l'heure de la paix » et l'autre, « de l'heure du repos ». La psalmodie en est beaucoup plus développée qu'au rite byzantin, et les prières qui l'accompagnent mettent davantage l'accent sur le repos auquel on se prépare. Les rites copte et éthiopien, qui reprennent beaucoup de pièces employées dans le rite byzantin pour les seules grandes complies du carême, y puisent en particulier le thème du Jugement redoutable qu'évoquent les ténèbres nocturnes propices aux illusions diaboliques; sans être psalmodique en son entier, le psaume 90 inspire plusieurs de ces expressions. C'est précisément ce psaume qui donne son nom au dernier office de la journée dans le rite syrien :

soutoro (sous le voile). Il y est en effet récité comme aux rites monastique et romain, après le psaume 4, et on lui joint le psaume 120, que l'on s'étonne de ne pas voir plus souvent employé à ce moment. La récitation d'un *sedro* pénitentiel et du symbole de la foi sont également caractéristiques de cette heure. Au rite chaldéen, les complies demeurées exclusivement monastiques sont toutes remplies par le thème de la mort et du jugement. L'hymne de louange (*tishbukhta*) qui précède la litanie diaconale chante :

> A l'heure où tu viendras siéger en ton tribunal, n'entre pas, Seigneur, en jugement avec tes serviteurs. A l'heure où tu viendras visiter ceux qui gisent sous terre, ne nous rejette pas, Seigneur, aux ténèbres extérieures. O Christ qui n'abandonne aucun de ceux qui crient vers toi, en ta miséricorde ne repousse pas la requête de ceux qui t'adorent.

Et le diacre enchaîne les premières invocations de la *karozutha* :

> Vivant qui es descendu parmi les morts et as prêché une heureuse espérance aux âmes qui étaient retenues dans le Shéol ... Toi dont les blessures ont guéri nos meurtrissures et dont la mort a détruit le destructeur... Toi dont la Passion a enténébré les lumières et fait se revêtir toute créature de larmes et de tristesse ... Toi dont la crucifixion fit gémir les êtres spirituels quand la volonté de ton Père ne leur permit pas de détruire ceux qui te crucifiaient ... Toi dont la mort a fait éclater les tombes et a fait se hâter les morts pour réprimander ceux qui te crucifiaient ... Toi qui as mêlé ton sang à notre sang et racheté nos transgressions par ton propre sacrifice au Golgotha ...

Et après la commémoraison des vivants :

> Toi que les anges de lumière ont glorifié dans les cieux à ta mort, dont le trépas a attristé la terre et dont la résurrection l'a réjouie ... Toi, bon Pasteur, qui as donné ta vie pour tes brebis et par ton sang les as sauvées de la mort, sauve, Seigneur, notre vie du Malin, aie pitié de nous.

L'office nocturne

Il s'agit encore d'un office monastique, qui s'est généralement étroitement soudé à l'office matutinal. Il en est

résulté dans la plupart des rites un doublage, particulièrement sensible au rite syrien où les psaumes de laudes et le cantique de Marie sont repris deux fois. Les vigiles nocturnes, là où elles se sont maintenues, ont donné naissance à un office nouveau dans lequel la psalmodie occupe une grande place. Au rite byzantin il se compose de deux parties dont la première est seule récitée le dimanche et les jours festifs, auxquels cas la lecture du psautier est remplacée par des hymnes (canons) en l'honneur de la Trinité. La seconde partie constitue un office quotidien des défunts. Il en va de même au rite arménien, qui multiplie les prières de supplication. Les usages syriens connaissent comme chez nous plusieurs nocturnes; de deux à quatre, et le plus habituellement trois, chez les Syriens occidentaux d'Antioche; toujours trois chez les Chaldéens. Le dernier, immuable au rite syrien, y est réservé à la commémoraison des défunts. Il est immédiatement suivi des laudes. Chez les Chaldéens on trouve, après les sections du psautier et la litanie diaconale des « chants de vigile ». En fait seuls les rites copte et éthiopien ignorent la commémoraison des défunts à l'office nocturne. Ils lui gardent, plus purement qu'aucune autre tradition, son caractère primitif de vigile d'attente, bien exprimé par le tropaire qui leur est commun avec l'office férial byzantin :

> Voici que le fiancé arrive au milieu de la nuit. Bienheureux l'homme qu'il trouvera veillant, mais malheureux celui qu'il trouvera abandonné à la négligence. Vois donc, mon âme, à ne pas te laisser appesantir par le sommeil, de crainte d'être livrée à la mort et exclue du royaume. Demeure vigilante et crie : Saint, saint, saint es-tu mon Dieu; par la Mère de Dieu, aie pitié de nous. Gloire au Père ... Ayant présent à l'esprit ce jour redoutable, veille, mon âme, ta lampe allumée et bien garnie d'huile, car tu ne sais quand te parviendra la voix qui crie : Voici le Fiancé. Vois donc, mon âme, à ne pas t'assoupir, à ne pas demeurer en dehors comme les cinq vierges. Mais veille avec courage pour aller au-devant du Christ avec une huile excellente, afin qu'il t'accorde l'entrée dans la divine chambre nuptiale de sa gloire. Et maintenant[7] ...

Ce caractère eschatologique de l'office nocturne s'allie

7. Mercenier-Paris, *op. cit.*, p. 79.

bien avec les accents pénitentiels qui se font fréquemment entendre dans les diverses traditions. C'est seulement au dimanche, et surtout au rite byzantin, que la nuit s'illumine pleinement dans la contemplation de la Trinité Sainte. Cette série de canons triadiques, attribués au métropolite de Smyrne Métrophane (9e siècle) est sans doute un cas unique de poésie liturgique. Les huit groupes, selon les huit tons de la psalmodie, reprennent inlassablement le thème unique de l'adoration des trois Personnes dans l'unité de l'essence divine. Partout ailleurs, c'est la misère de la créature pécheresse, la crainte d'être trouvé somnolent au Jour de la Manifestation qui emplit les heures nocturnes et soutient la longue psalmodie.

L'office du matin

C'est universellement le plus important et le plus solennel. Il en allait déjà ainsi dans la synagogue. Le retour de la lumière et le commencement d'un jour nouveau fournissent le thème sur lequel broderont les traditions liturgiques. La structure même est fixée très anciennement, en quelques-uns au moins de ses éléments : psaume 50 et souvent psaume 62, cantiques scripturaires plus ou moins nombreux, Laudes (ps. 148-150) doxologie du matin (notre *Gloria in excelsis*). Mais l'interférence entre cet office et la vigile monastique à l'intérieur de laquelle il a été parfois intégré, au moins en quelques-uns de ses éléments, a entraîné des doublets ou des remaniements. Le développement de l'hymnographie chez les Syriens et les Byzantins, l'insertion chez les Coptes et les Éthiopiens des hymnes hebdomadaires à la Mère de Dieu (théotokies), ont fini par donner à cette heure une physionomie très particulière pour chaque rite.

Chez les Byzantins elle se distingue surtout par le « canon » des neuf cantiques scripturaires (odes), le plus souvent étouffés d'ailleurs, à l'exception du dernier (cantique de la Vierge), par le développement des tropaires destinés en principe à être insérés après chaque verset, mais qui, dans la pratique, se substituent au texte biblique. Importés de Syrie antiochienne dans la laure de Saint-Sabas, près de

Jérusalem, au début du 8e siècle, par un groupe de Damascains dont les plus célèbres sont André, plus tard évêque en Crète, et Jean Damascène, ces séries de tropaires ont connu dans tout le monde byzantin un succès prodigieux. Les Arméniens s'en sont inspirés, mais avec plus de sobriété. Chez eux les hymnes du canon sont associées au cantique de l'Exode, à celui de Daniel, au psaume 50 les jours de pénitence, au cantique de la Vierge et aux psaumes de Laudes. De même chez les Syriens les séries de strophes (*ényoné*) sont rattachées aux éléments les plus anciennement attestés de la psalmodie : psaume 62, psaume 18 aux jours de fête, cantique d'Isaïe (42, 10-13; 45, 8) tandis que les « canons grecs » adaptés de l'usage byzantin, ne se rencontrent qu'à certains jours de fête. Le psaume 50, comme à peu près partout, ouvre la célébration dont les Laudes constituent le centre. Seuls les Coptes et les Éthiopiens placent ces psaumes tout au début, réservant la plus large place au chant des théotokies mariales et des cantiques du Nouveau Testament.

Ainsi, après le bref rappel du thème pénitentiel que marque le psaume 50, c'est la louange joyeuse qui caractérise cet office du matin. L'hymne triomphal de Moïse, celui de Daniel, les psaumes de Laudes auxquels se joignent parfois les psaumes 112 ou 116, les cantiques du Nouveau Testament ou à tout le moins celui de Zacharie et surtout celui de la Vierge, partout chanté avec solennité, forment la trame de cette heure pour aboutir à la grande doxologie du matin. La prière inaugurale au rite syrien donne bien le ton : « Créateur du matin qui dissipez les ténèbres, lumière et joie de la création, purifiez la conduite de notre âme, chassez de nous toute ténèbre de péché, éclairez-nous et réjouissez-nous des rayons de gloire de votre grâce, notre Seigneur et notre Dieu à jamais. » Ce texte dégage nettement les trois temps de la prière matinale : purification du cœur (ps. 50), illumination des esprits (ps. 62 et cantiques scripturaires qui résument les principales étapes de l'histoire du salut), jubilation (Laudes et doxologie). Ces thèmes se retrouvent longuement développés dans les douze prières actuellement rassemblées au début de l'office byzantin de l'*orthros*, dont elles scandaient sans doute primitivement les phases successives.

Mais c'est peut-être dans le rite chaldéen que cet office revêt son aspect le plus grandiose. On sait combien cette Église de Mésopotamie, si profondément sémitique, s'est attachée à mettre en valeur l'espérance eschatologique qui est au cœur de la foi chrétienne. Elle s'exprime dans l'hymne de la lumière (*nuhra*) composée dans le mètre de saint Ephrem et attribuée au grand Docteur poète des Églises syriaques. La prière d'introduction en résume l'intention :

> Dans la lumière glorieuse de ta manifestation et dans la joyeuse épiphanie de ta venue que désirent, espèrent et attendent toutes les créatures que tu as créées, rends-nous dignes par ta bonté et ta miséricorde de nous réjouir et d'exulter avec les vrais enfants de tes mystères dans la Jérusalem d'en-haut ...

Refrain : La lumière s'est levée pour les justes,
Et la joie pour ceux dont le cœur est droit.

1) Jésus notre Seigneur, le Christ,
Nous est apparu du sein du Père;
Il est venu, il nous a tiré des ténèbres,
Il nous a illuminés de sa joyeuse lumière.

2) Le jour s'est levé pour les hommes,
La puissance des ténèbres est chassée;
De sa lumière s'est levée pour nous une lumière
Qui a éclairé nos yeux obscurcis.

3) Il a fait lever sa gloire sur le monde
Et éclairé les plus profonds abîmes;
La mort est anéantie, les ténèbres ont fui,
Les portes du shéol sont en pièces.

4) Il a illuminé toutes les créatures,
Ténèbres depuis les temps anciens;
Les morts qui gisaient dans la poussière se sont levés
Et ont rendu gloire, car il y avait pour eux un salut.

5) Il a réalisé le salut et nous a donné la vie
Et il a été élevé vers son Père dans les hauteurs;
Ensuite il viendra dans sa grande gloire
Et il illuminera les yeux de tous ceux qui l'ont attendu.

6) Notre Roi vient à nous dans sa grande gloire;
Allumons nos lampes et sortons à sa rencontre;
Réjouissons-nous en lui comme il s'est réjoui en nous,
Et nous réjouit par sa glorieuse lumière.

7) Rendons gloire à sa Majesté,
Tous rendons grâces à son Père, le Très-Haut,
Car dans sa miséricorde surabondante, il nous a envoyé son [Fils
En nous donnant l'espérance du salut.

8) Son Jour se lèvera à l'improviste,
Et ses saints sortiront à sa rencontre
En tenant leurs lampes allumées,
Tous ceux qui se sont préparés dans la fatigue et la peine.

9) Les anges vigilants du ciel se réjouissent
De la gloire des hommes justes et droits;
Ils couronneront leurs têtes
Et avec eux jubileront et chanteront : Alleluia.

10) Mes frères, levez-vous, préparez-vous,
Pour rendre grâces à notre Roi et Sauveur
Qui viendra dans sa gloire et nous réjouira
De sa joyeuse lumière dans le Royaume[8].

Le thème de la Résurrection du Christ, aube annonciatrice de la résurrection finale, mis principalement en valeur dans d'autres liturgies à l'office du dimanche, est ici repris quotidiennement. Dans la liturgie arménienne on trouve à la fin de l'office du matin une série de prières attribuées à Narsès et qui évoquent, avec les six jours de la création, les ordres des élus commémorés en chacun de ces jours, selon une tradition qui se retrouve également dans la plupart des autres rites à l'exception du chaldéen.

Les petites heures du jour

Il y a peu de chose à dire de ces offices, généralement assez brefs, qui, des monastères, se sont plus ou moins

8. Trad. Matéos, *Lelya-Sapra* (*Orient christ. Anal.*, Rome, 1959), p. 73.

universellement répandus dans la pratique des diverses Églises. L'heure de Tierce est généralement consacrée à commémorer la manifestation du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte et à implorer sa venue. Il n'y a d'exception que dans les rites syriens occidentaux et orientaux. Ce dernier n'a jamais développé la récitation de ces heures. Dans le rite antiochien, elles se réduisent à quelques prières sans psalmodie : Tierce y a un caractère nettement pénitentiel les lundi, mardi et jeudi; le mercredi on y commémore l'Annonciation, le vendredi la Croix et le samedi, jour consacré aux défunts, on y célèbre ceux qui ont été revêtus du sacerdoce. Sexte constitue quotidiennement un petit office marial, et None, un office des défunts. Les rites byzantin, arménien et copte évoquent chaque jour à Sexte la crucifixion du Christ, et sa mort, à None.

Ainsi, sous des formes diverses, mais à partir d'un fonds très largement commun, les liturgies orientales, plus nettement que la liturgie romaine, ont su souligner le caractère propre à chaque heure et évoquer, au travers du cycle de la lumière, les grands thèmes du mystère du salut.

Irénée-H. Dalmais, o. p.

L'OFFICE PAROISSIAL DU MATIN ET DU SOIR DANS LE RITE CHALDÉEN

L'INFLUENCE monastique sur les offices du matin et du soir a été assez réduite, chez les Chaldéens, pour leur permettre de présenter encore une empreinte paroissiale très marquée. L'on sait, d'autre part, le caractère archaïque du rite chaldéen; il nous fait souvent retrouver les premières couches de l'organisation de la prière communautaire.

L'obstacle de la langue liturgique, qui n'est plus comprise aujourd'hui par le peuple, a réservé en pratique l'exécution des offices au chœur des clercs; mais leur structure réclame toujours une participation active de la communauté des fidèles.

Le déroulement intégral de l'office chaldéen exige un *ambon*. L'*ambon* ou *bêma* était une grande plate-forme, surélevée d'une ou de deux marches par rapport à la nef, et placée au centre de l'église. Au milieu de l'*ambon* il y avait un petit autel (une table) où l'on déposait la croix et l'évangile. L'évêque et les prêtres siégeaient sur l'*ambon*, face à l'autel, pendant certaines parties des célébrations liturgiques. On y trouvait aussi deux pupitres, celui de gauche pour les lectures de l'Ancien Testament, celui de droite pour celles du Nouveau. Avec le temps, on a rapproché l'*ambon* du sanctuaire, et ainsi il ne forme plus qu'une large plate-forme devant la porte centrale. Cette nouvelle disposition a occasionné la disparition presque totale des cérémonies qui mettaient du mouvement dans l'office, spécialement des processions.

Pour comprendre les offices actuels, surtout du point de vue des cérémonies, nous aurons recours à des auteurs

anciens, notamment à Abraham bar Lipeh (7e-8e siècles)[1] et à l'auteur de l'*Expositio officiorum Ecclesiae* (début 11e siècle)[2], appelé aussi le pseudo-Georges d'Arbèle.

I

L'office du matin

L'office du matin possède une structure différente selon les jours. Les dimanches et les jours de fête il se compose d'une vigile matutinale et d'un office de l'aurore. Les jours fériaux il n'y a pas de vigile[3].

L'office matinal du dimanche, le seul dont nous traiterons, comprend donc deux parties, dont voici le schéma :

Vigile matinale (qale d-šahra)

1. Trois sous-sections du psautier avec alléluia
2. Chant de procession (*'onita* de la nuit)
3. Psaume choisi avec refrain
4. et hymne
5. Litanie

Office de l'aurore (šapra)

6. Psaumes fixes du matin avec répons
7. Chant d'encensement (*'onita* du matin)
8. Hymnes de la lumière
9. *Benedicite*
10. *Gloria in excelsis*
11. Trisagion
12. Prières finales

1. L'*Interpretatio officiorum* d'Abraham bar Lipeh a été publiée par Connolly dans CSCO, *Scriptores syri, series secunda*, tomus 92, Romae, 1913-1915, pp. 145-166 (syr. 161-180). Elle sera citée sous le sigle *Expositio*, II, et le numéro de la page dans la traduction latine.

2. *Anonymi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, éd. R. H. Connolly, CSCO, *Scriptores syri, series secunda*, t. 91, Romae, 1911-1913, et t. 92, Romae, 1913-1915. On la citera sous le sigle *Expositio*, I, II. Les numéros se réfèrent aux pages de la traduction latine.

3. On trouvera la description détaillée de l'office nocturne et matutinal chaldéen dans J. Mateos, *Lelya-Sapra, Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, Rome, 1959.

La vigile matinale

1. La vigile matinale commençait à la quatrième veille de la nuit[4]. L'évêque venait y assister. Au début on ouvrait le voile et les portes du sanctuaire[5]. Après la prière initiale, on commençait le chant de trois sous-sections du psautier, appelées « chants de la vigile » (*qale d-šahra*). Le rite chaldéen connaît une alternance de deux semaines[6] : impaires, quand le premier chœur entonne les pièces principales de l'office, et paires, quand c'est le second chœur qui a l'initiative. Aux dimanches impairs, les sections psalmiques sont formées par les psaumes 92-94; 95-97; 98-100 (Vulgate). Aux dimanches pairs on chante des cantiques scripturaires : Ex., 15, 1-21, plus Is., 42, 10-13; 45, 8; Deut., 32, 1-21^{ab}; Deut., 32, 21^{c}-43. Chaque section est précédée d'une prière. Les versets des psaumes ou des cantiques, chantés alternativement par deux solistes ou par deux chœurs, sont suivis d'un ou de plusieurs alléluias[7], autrefois chantés sans doute par le peuple. Avant la distribution des semaines en impaires et paires, les cantiques étaient chantés chaque dimanche[8].

2. Pendant l'exécution des chants de la vigile, le clergé se tenait à l'*ambon*. Le *chant de procession* ou « répons (*'onita*) de la nuit » est une strophe, variable selon les jours, plusieurs fois répétée à la suite de versets psalmiques adaptés au contenu de la strophe. Voici, par exemple, celle du 4^{e} dimanche de l'Avent :

> Proclamez jour après jour son salut (ps. 95, 2),
> Espoir de tous les confins de la terre (ps. 64, 6),
> Le monde et ses habitants (ps. 97, 7).
>
> Un bon espoir a rempli la création jusqu'à ses frontières * grâce à ta manifestation dans la chair, *ô Verbe unique qui

4. *Expositio*, II, 157.
5. *Ibid.*
6. Cette alternance n'était pas encore fixée au début du 11^{e} siècle. Cf. *Expositio*, I, 160, et *Lelya-Sapra*, 395-396, 414.
7. Cf. *Lelya-Sapra*, pp. 56, 365.
8. Parmi les différents usages en vigueur au 11^{e} siècle, celui-ci était le plus courant et préféré par ps.-Georges d'Arbèle. *Expositio*, *ibid.*, et *Lelya-Sapra*, *ibid.*

as uni un corps à ta personne. * Un ordre divin façonna ce [corps] dans le sein de la fille de David, * comme il avait été promis d'avance : * Je ferai siéger [quelqu'un] de ta semence sur ton trône pour les siècles des siècles.

Après le *Gloria Patri* on répète encore la strophe. Le *a saeculo* est suivi d'une ou de deux strophes fixes, selon les temps de l'année, sauf depuis le début du Carême jusqu'à la Pentecôte.

3. Pendant le chant de cette *'onita* on allait en procession de l'*ambon* au sanctuaire, faisant peut-être le tour de l'église. Arrivé au sanctuaire, on entonnait le « psaume choisi », variable chaque dimanche, appelé *šubbaḥa* (glorification) à cause du refrain « Gloire à toi, ô Dieu », qui l'accompagne[9].

4. Le *šubbaḥa* est suivi d'une hymne (*tešboḥta* = *louange*). Le dimanche, c'est une poésie remarquable, qui chante l'amour de Dieu envers les hommes, manifesté dans le mystère de la Rédemption. Elle présente la Rédemption de différents points de vue. On l'exécute à deux chœurs, par demi-strophes. Voici son texte :

Grâces au [Dieu] de bonté, qui a délivré notre race
de la servitude du Mauvais et de la Mort;
il apaise envers nous les chœurs d'en-haut
qui s'irritaient de notre iniquité.

Béni soit le [Dieu] de pitié : alors que nous ne le cherchions pas,
il est sorti à notre recherche et il s'est réjoui que nous vivions.
Il a tracé une image de notre égarement
et de notre retour, dans la brebis perdue.

Il a appelé notre nature héritière et fille :
perdue, elle fut retrouvée; morte, elle est ressuscitée.
Et il a réjoui les chœurs des Esprits
par notre pénitence et notre résurrection.

Ineffable est le grand amour
qu'a montré envers nous l'ami de notre race :
de notre race il prit un Médiateur
et réconcilia le monde avec sa majesté.

9. Tout comme les alléluias des chants de la vigile, le refrain du psaume choisi est chanté actuellement deux fois, après le premier verset et à la fin du psaume.

Très haut au-dessus de nous et de toute créature
cette chose nouvelle qu'il a accomplie pour notre humanité :
il a fait de notre corps un temple saint
afin qu'en lui soit rendu par nous le culte de l'univers.

Venez, êtres terrestres et célestes, admirez;
étonnez-vous d'une si haute dignité :
car notre race est parvenue à la hauteur sublime
de la divinité inaccessible.

Que le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent
rendent grâce avec nous à celui qui exalte notre race :
il a renouvelé notre image et effacé notre iniquité,
il nous a appelés de son nom et nous a tout soumis.

Il est juste que toute bouche lui rende gloire,
à lui qui nous a élevés au-dessus de tout!
Et que tous nous chantions sa louange
dans les siècles des siècles, amen et amen!

5. Ensuite le diacre proclame la litanie. Elle est fixe pour les dimanches, mais variable pour les fêtes. Voici quelques invocations de celle de Noël :

O Christ qui es né éternellement du Père sans commencement, splendeur de sa gloire et image de sa substance, toi qui tiens et gouvernes l'univers par la force de ta parole, nous te prions...

O Christ qui es né temporellement à la fin des temps de la Vierge Marie, source de sainteté, pour le salut de notre nature, et la libération de toute créature, nous te prions...

O Christ, Fils éternel et consubstantiel de Dieu, enfant engendré avant les étoiles, qui es né aujourd'hui à Bethléem pour mettre le sceau aux prophéties, nous te prions...

Une prière du prêtre termine la supplication litanique.

L'office de l'aurore

6. La lumière qui se lève forme le centre de l'office de l'aurore. La lumière est considérée en elle-même, dans sa beauté et sa joie, comme un bienfait de Dieu. De ce premier

sens on passe facilement à la considération du Christ, Lumière du monde. Finalement, le matin qui commence symbolise le jour de la résurrection générale, matin éternel qui ne connaîtra pas le soir.

Le psaume 99 : « Louez le Seigneur, toute la terre », le premier du *sapra*, est accompagné par ce refrain : « Seigneur, source de la lumière, à toi nous rendrons gloire[10]. » La prière qui termine le chant du psaume se rattache au refrain :

> A toi, Seigneur, toutes créatures que tu as créées rendent gloire et grâce, car toi seul tu es pour elles la lumière véritable et l'illuminateur du monde et des créatures par ta grâce et ta miséricorde, Seigneur de tout...

Le psaume 90 ne fait pas allusion au matin; pas davantage son refrain, ni la prière qui le suit.

Le psaume 103, 1-16ª, a été choisi sans doute à cause du verset 2 : « Tu as revêtu la lumière comme un manteau. » Le coupure après le verset 16ª s'explique par la longueur du psaume et par le désir d'éviter l'allusion au soir qui apparaît aux versets 19-20.

Pendant le chant du psaume 112 : « Louez, serviteurs du Seigneur (*bis*), louez le nom du Seigneur », avec son refrain : « A toi convient la gloire, car c'est toi le créateur de la lumière », on allumait les lampes. C'est le verset 3 : « Du soleil levant au couchant, loué soit le nom du Seigneur » qui a dû déterminer le choix de ce psaume pour l'office de l'aurore. Pendant qu'on le chantait, l'évêque, qui siégeait dans le sanctuaire, s'avançait vers la porte, accompagné du clergé. Une fois terminé le psaume, il prononçait, se tenant sur le pas de la porte, cette prière[11] :

> Tu es, Seigneur, le Créateur de la lumière par ta bonté; tu mets en ordre les ténèbres par ta sagesse; tu éclaires la création par ta lumière glorieuse : à toi convient donc la gloire

10. Le refrain est chanté maintenant après le premier et le deuxième verset du psaume, et une troisième fois à la fin. C'est le raccourcissement de la répétition tout au long du psaume. Encore, ce n'est pas le peuple qui l'exécute, mais le même chœur qui chante le verset. Dans les psaumes qui suivent, on le chante deux fois, après le premier verset et à la fin.

11. *Expositio*, I, 172.

incessante et à ton nom sont dues la reconnaissance et l'adoration dans le ciel et sur la terre, Seigneur de tout...

Ensuite, à la même place, l'évêque entonnait solennellement le psaume 92 : « Le Seigneur règne, vêtu de majesté », rapporté à la résurrection du Christ[12]; il montait alors avec le clergé à l'*ambon*, où l'on chantait, debout, les psaumes 148, 150 et 116[13]. Ces psaumes avaient autrefois des refrains, conservés encore les jours fériaux du Carême. Celui du psaume 116 : « O Christ Lumière, à toi nous rendons gloire », fournit le thème de la prière qui clôt la psalmodie :

> Vers toi, ô Christ, Lumière véritable, splendeur de la gloire du Père, qui t'es manifesté et as brillé dans le monde pour renouveler et sauver notre nature par les prémices [prises] de nous[14], nous faisons monter la louange, l'honneur, l'action de grâce et l'adoration en tout temps, Seigneur de tout...

7. L'encensement solennel avait lieu ensuite au chant du « répons du matin » (*'onita d-ṣapra*). On découvrait l'autel, ouvrant le voile qui l'entourait[15].

Le répons du matin est une strophe, généralement courte, qui se chante trois fois, à la suite des deux premiers versets du psaume 99 et du *Gloria Patri*. Voici quelques-unes de ces belles compositions.

Celle du premier dimanche de l'Avent s'inspire du prologue de saint Jean :

> Remercions et adorons le Roi sans commencement,
> qui, par sa Lumière, a créé pour nous la lumière.

Celle du cinquième dimanche de Carême se réfère à l'heure du jour :

> Le matin, toutes les créatures adorent
> le Roi qui en a chassé les ténèbres.

12. *Ibid.*, I, 155.

13. On a commencé à omettre le psaume 149 aux dimanches et aux fêtes, parce que les autorités assistaient à l'office, et cela en raison du verset 8 du psaume : « Pour lier de chaînes leurs rois, d'entraves de fer leurs nobles. » Cf. *Expositio*, I, 173.

14. C'est-à-dire la nature humaine.

15. *Expositio*, I, 173. Il faut interpréter cette ouverture du voile de l'autel, car celui du sanctuaire était ouvert depuis le début de la vigile. Cf. *Expos.*, II, 157.

Celle du cinquième dimanche de l'été s'élève de la lumière matérielle au Christ :

Par toi les hommes sont debout avec les anges,
car tu es leur lumière joyeuse et rénovatrice.

Pareillement celle du quatrième dimanche de Moïse :

Tu es la lumière sans déclin, ô Fils du Roi :
heureux celui qui est éclairé par toi.

Celle du deuxième dimanche du temps d'Élie a un contenu eschatologique :

Pour le matin qui surpassera tout matin, sanctifions-nous ici :
car voici qu'il viendra sans tarder et qu'il nous mettra debout.

8. Le rapport de l'office de l'aurore à l'eschatologie est souligné par les « hymnes de la lumière ». Elles sont précédées d'une prière orientée vers la Parousie :

Dans la lumière glorieuse de ta manifestation et dans la joyeuse épiphanie de ta venue, que désirent, espèrent et attendent toute les créatures que tu as créées, rends-nous dignes par ta bonté et ta miséricorde de nous réjouir et d'exulter avec les vrais enfants de tes mystères dans la Jérusalem d'en-haut. Seigneur de tout...

Il y a deux « hymnes de la lumière », destinées jadis probablement à être chantées en des jours différents. La première hymne est attribuée à saint Ephrem, la seconde à Narsaï. Chacune est composée d'une série de strophes, avec un refrain qui devrait être répété, en principe, après chaque strophe. Poétiquement, elles appartiennent au genre *sogita* ou *madraša*, sans posséder toutefois un style dialogué. Voici la traduction de l'hymne de Narsaï qui commente les deux venues du Seigneur :

Refrain : La lumière de l'épiphanie du Christ
a réjoui terre et ciel.

I. L'erreur, pareille à des ténèbres,
recouvrait les créatures,
mais la lumière du Christ s'est levée
et le monde a acquis l'intelligence.

II. Semblable au temps de la nuit
était le temps écoulé depuis Adam,
mais le jour de la manifestation du Christ
est semblable au cours des heures du jour.

III. Aussi le Seigneur a donné le nom d'aurore
au début de sa prédication[16]
et celui de soir à sa fin,
qui repose le monde de ses fatigues.

IV. C'était l'espérance qu'attendaient
prêtres, rois et prophètes,
et le Créateur leur a donné le repos
au port, le jour de sa manifestation.

V. Grâce à sa manifestation, les créatures ont trouvé le repos,
elles qui étaient harassées par le péché,
et le monde a commencé de méditer
sur le problème des choses à venir.

VI. Il a accordé une alliance nouvelle
à ceux qui reçoivent sa doctrine,
et il l'a scellée dans son propre sang,
pour qu'on ne tienne pas ses promesses pour vaines.

VII. Par les promesses du royaume d'en-haut
il a fixé la route aux êtres raisonnables,
et voici qu'ils attendent sa manifestation
les êtres terrestres et les célestes.

VIII. Elle est proche, désormais, la manifestation
du roi qui règne, issu de notre race.
Venez, préparons-nous à le voir
avec les chœurs célestes!

IX. Prenons avec nous l'huile de la charité
pour le jour plein d'épouvante,
afin de ne pas entendre cette parole :
« Je ne connais pas vos œuvres. »

X. Avec le talent de la doctrine
négocions tant que nous sommes en vie,
pour être dignes d'écouter cette parole :
« Venez, recevez ce qu'on vous avait promis. »

16. Cf. Mt., 20, 1.

XI. A l'espoir de la vie à venir
attachons la barque de notre esprit,
et, par la charité et la foi,
nous arriverons au port des délices!

9. Après les hymnes de la lumière, on entonne le *Benedicite, omnia opera Domini, Domino.* Le cantique est accompagné d'une strophe de composition tardive. Le répons du cantique, *laudate et superexaltate eum in saecula,* qui, dans la *Pšitta* comme dans les Septante, suit chaque verset, n'est plus chanté par le peuple mais par les chantres eux-mêmes, attaché aux versets. On exécute le cantique à deux chœurs et on le termine par une prière.

10. Le texte du *Gloria in excelsis Deo,* pièce terminale de l'office de l'aurore, diffère de celui de la rédaction alexandrine propre aux autres rites[17]. L'hymne est chantée aussi à deux chœurs et terminée par une prière doxologique :

A toi, Seigneur, et à ton Christ et à ton Esprit vivant, saint, vivifiant et divin, nous rendons gloire, honneur, grâce et adoration en tout temps, Seigneur de tout, Père, Fils et Saint-Esprit, pour les siècles.

11. Le diacre invite alors le peuple au chant du trisagion, « sceau de l'office[18] » : « Élevez vos voix et que tout le peuple glorifie le Dieu vivant! »

Le trisagion est chanté alternativement par les deux chœurs, à commencer par le premier. On y intercale les deux membres du *Gloria Patri,* qui souligne le caractère trinitaire de l'hymne chez les Chaldéens. Il est terminé par sa prière[19].

12. Le congé se faisait par une prière de bénédiction, accompagnée de l'inclination de la tête :

Bénis, Seigneur, tes serviteurs par ta grâce, garde tes adorateurs de tout malheur par l'abondance débordante de ta

17. Cf. B. Capelle, *Le texte du Gloria in excelsis,* dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* 44 (1949), pp. 439-457, et *Lelya-Sapra,* pp. 77-78.

18. *Expositio,* I, 175.

19. Souvent les titres des prières dans le bréviaire chaldéen ne correspondent pas à leur fonction. Cf. *Lelya-Sapra,* pp. 301 ss.

miséricorde; sois le pasteur de nos vies, dirige-les, aide-les et protège-les sous les ailes de la providence de ton amour : sauve, délivre, libère nos corps et nos âmes du Mauvais et de ses armées en tout temps et en toute occasion, Seigneur de tout, Père, Fils et Saint-Esprit pour les siècles.

Plus tard on a ajouté encore d'autres prières finales.

Nous omettons la description de l'office férial et de celui des grandes fêtes. Ils présentent quelques variantes par rapport au dimanche[20]. Mais la multiplication des détails risquerait de créer la confusion. D'ailleurs, l'office dominical est peut-être le plus caractéristique.

Qualités pastorales de l'office du matin

Les qualités pastorales de l'office dominical du matin sautent aux yeux. En grande partie, il se déroulait sur l'*ambon*, au milieu de l'assemblée des fidèles. Les psaumes sont fixes ou légèrement variables[21]. En tout cas, la participation du peuple à leur chant était assurée par les refrains : « alleluia », « gloire à toi, ô Dieu », ou ceux du *sapra*. Les strophes poétiques plusieurs fois répétées aidaient à approfondir et à goûter le mystère du jour ou du temps liturgique. Les litanies font prier le peuple, et les jours de fête elles jouent le rôle d'une catéchèse.

Les processions, l'allumage des lampes et l'encensement solennel introduisent dans l'office de la grâce et du mouvement. Même la longueur de la célébration ne dépasse pas une limite prudente. La vigile peut être terminée en moins d'une heure; l'office de l'aurore est probablement encore plus court.

On s'étonnera peut-être de l'absence de lectures surtout dans la vigile. Autrefois, on récitait une homélie métrique (*memra*) entre celle-ci et l'office de l'aurore[22]. Quant aux lectures scripturaires, elles sont réservées chez les Chaldéens à l'office de lectures de la messe. Cet office a, ou

20. On peut les trouver dans *Lelya-Sapra*, pp. 93 ss., 123 ss.

21. A la vigile, le psaume choisi varie chaque dimanche, les chants de la vigile reviennent tous les deux dimanches. Au *sapra* les psaumes et les cantiques sont fixes.

22. *Expositio*, I, 171.

avait, chez eux une certaine indépendance par rapport à la liturgie eucharistique. Ceci explique, non seulement la présence de quatre lectures de livres différents, mais aussi la longueur des péricopes. Les lectures, d'ailleurs, suivaient l'heure de l'aurore.

II

L'office du soir

Voici la structure de l'office vespéral des dimanches :

Vêpres

1. Une sous-section du psautier [23]
2. *'onita* de l'encens
3. Hymne *Laku Mara*
4. Psaume alléluiatique [24]
5. [Poésie] [25]
6. Psaumes 140, 141, 118 (vv. 105-112), 116
7. Psaume alléluiatique [26]
8. [Poésie] [27]
9. Litanie [28]
10. Trisagion chanté avec sa prière
11. Prière d'inclination

Procession

12. *'onita* de procession [29]
13. [Psaume alléluiatique] [30]
14. [*Pater noster*] [31]
15. Prières finales

23. C'est-à-dire une *marmita*, composée en principe de trois psaumes.

24. Aux fêtes du Seigneur, à la place de ce psaume on chante une strophe poétique (« *'onita* d'avant » le psaume 140).

25. « *'Onyata* d'avant ». Ces strophes fixes sont une addition récente.

26. Aux fêtes du Seigneur, une strophe poétique (« *'onita* d'après »).

27. « *'Onyala* d'après » le psaume 140. Comme celles d'avant, elles sont une addition récente.

28. En chaldéen *karozuta* = *praedicatio*.

29. *'Onita d-basalige*.

30. Addition récente.

31. La récitation du *Pater noster* n'était pas pratiquée partout encore au 11e siècle. Cf. *Expositio*, I, 153.

Les Vêpres

1. Après les prières initiales fixes, non indiquées dans ce schéma, l'office du soir commence par une sous-section du psautier (deux, les jours fériaux), chantée aux jours de fête[32] et terminée par une prière.

Cette psalmodie est probablement le reste d'une ancienne heure de None. Voici les arguments qui nous inclinent vers une telle conclusion :

1° L'existence jadis des petites Heures (Tierce, Sexte et None) dans l'office chaldéen est attestée par la survivance de Tierce (*quṭṭa'a*) et de Sexte (*'eddana*) les jours fériaux du Carême. Mais il est étrange que la réapparition de Tierce et de Sexte ne soit pas accompagnée de celle de None. Cette heure doit donc se trouver incluse dans quelqu'un des offices existants[33].

2° En Carême, après la psalmodie de Tierce et de Sexte, on chante une courte doxologie (*tešbohta*), propre à ces heures, qui commence par : « Glorieux es-tu, ô notre Seigneur. » Cette hymne apparaît aussi en Carême après la psalmodie initiale des Vêpres. Au moins cette psalmodie doit donc représenter l'ancienne heure de None.

2. L' « *'onita* (répons) de l'encens » se répète trois fois, à la suite de versets psalmiques et du *Gloria Patri* :

Que tes demeures sont désirables, Seigneur des armées !
Comme la fragrance de précieux aromates (ps. 83, 2)
et comme le parfum d'un encens odorant,
accepte, ô Christ notre Sauveur,
la supplication et la prière de tes adorateurs.
Mon âme attend et languit après les parvis du Seigneur
Comme la fragrance... (*ibid.*, 3)
Gloria Patri.
Comme la fragrance...

32. *Expositio*, I, 131-132.
33. A une époque postérieure, les moines ont créé de nouvelles petites heures, qui ne sont pas passées au Bréviaire. Elles sont mentionnées par *Expositio*, I, 178-179. Les offices pour les solitaires novices, qui faisaient une partie de leur vie en commun, se trouvent au complet dans les mss *Vat. syr. 88* et *Mingana syr. 564*.

Aux fêtes du Seigneur cette *'onita* se chante cinq fois, intercalant, avant le *Gloria Patri*, les deux versets suivants du psaume 83[34].

Une fois terminé le chant, suit une prière, appelée « de l'encens », qui, selon les livres nestoriens[35], est très brève :

Diacre : La paix avec nous.
Prêtre : Faisons monter la louange à la Trinité glorieuse en tout moment pour les siècles. Amen.

Ou la suivante, au choix :

O Christ qui as accepté le sang des martyrs le jour de leur mort, accepte de nos mains faibles ce parfum, dans ta gracieuse bonté, pour les siècles. Amen.

Faisant le signe de la croix sur l'encensoir et y déposant de l'encens, le prêtre dit :

Et pour tous tes bienfaits et ta bonté envers nous indignes, nous te rendons grâce et nous te louons sans cesse, dans ton Église couronnée, pleine de tout secours et de tout bien. Car tu es le Seigneur et le Créateur de tout, Père, Fils et Saint-Esprit, pour les siècles. Amen.

On chante ensuite la strophe bien connue *Laku Mara* (C'est à toi, Seigneur), commune à plusieurs offices chaldéens. Elle se répète trois ou cinq fois, comme l'*'onita* précédente.

C'est à toi, Seigneur de tout, que nous rendons grâce;
à toi, ô Jésus-Christ, que nous rendons gloire :
car c'est toi qui ressuscites nos corps,
c'est toi qui sauves nos âmes.
O ma joie quand on m'a dit : Nous allons à la maison du
C'est à toi, Seigneur de tout, ... [*Seigneur* (ps. 121, 1)
Gloria, Patri, a saeculo.
C'est à toi, Seigneur de tout, ...

34. *Livre d'avant et d'après* nestorien, éd. Mossoul, 1923, p. 137. Dans d'autres livres on allonge diversement.
35. *Ibid.*, p. 23. Maclean, *East Syrian Daily Offices*, London, 1894, p. 69. Dans le *Breviarium Chaldaicum*, vol. I, II, III, Romae, 1938, p. 4, les prières « Faisons monter la louange » et « O Christ qui as accepté » ont été omises.

Les jours de fête, on dédouble le verset psalmique et le *Gloria Patri a saeculo.*

3. La prière du *Laku Mara* clôt le chant :

> Tu es en vérité, Seigneur, la résurrection de nos corps, tu es l'espoir précieux de nos âmes et le gardien fidèle de nos vies. Et à toi, Seigneur, nous devons rendre grâce, adoration et louange en tout moment, Seigneur de tout, pour les siècles. Amen.

Considérons maintenant les pièces que nous avons décrites. On s'attendrait à trouver l'*'onita* « Comme la fragrance » en connexion avec un encensement. Selon le pseudo-Georges d'Arbèle cependant[36] elle était destinée à solenniser l'entrée de l'évêque. Au moment où celui-ci montait au *bêma* on entonnait le *Gloria Patri* et l'on répétait la strophe pour la dernière fois.

L'encensement solennel se faisait au chant du *Laku Mara* (C'est à toi, Seigneur). Le pseudo-Georges décrit la cérémonie qui accompagnait le chant[37] : on allumait toutes les lampes, on ouvrait la porte du sanctuaire et on en sortait en procession; d'abord les sous-diacres avec des cierges, ensuite les diacres avec les encensoirs et enfin le prêtre portant la croix et l'évangile. Ils montaient au *bêma*, où l'on déposait la croix et l'évangile sur le petit autel. Alors les diacres s'approchaient du prêtre qui bénissait les encensoirs. Ils encensaient toute l'église, commençant par l'autel, l'évêque, s'il assistait, le prêtre et le peuple. L'office entier se célébrait sur l'*ambon*, au centre de la nef.

A lire Abraham bar Lipeh on dirait que le rite de la lumière et l'encensement précédaient le *Laku Mara*[38]. Mais il se peut que la succession des pièces (encensement et *Laku Mara*) ne soit qu'apparente. Voulant tout expliquer, Abraham, qui écrivait pour des lecteurs familiarisés avec les offices, n'a pas éprouvé le besoin d'indiquer la simultanéité de la cérémonie avec le chant.

36. *Expositio*, I, 131.
37. *Ibid.*, I, 135 s.
38. *Ibid.*, II, 151-152.

Voici, en tout cas, l'ordre de l'office selon cet auteur :

« La paix avec nous[39] »
ouverture des voiles du sanctuaire[40]
sortie des lampes
encensement
prière avant le *Laku Mara*
Laku Mara

Abraham ne nomme pas l'*'onita* « Comme la fragrance »; c'est qu'il décrit les Vêpres fériales, comme plus loin il décrit le *sapra* férial, notant seulement ici et là quelque particularité propre à l'office du dimanche.

S'appuyant sur ces témoignages, on ne peut pas parvenir à des conclusions sûres. Toutefois l'*'onita* « Comme la fragrance » n'est pas un chant d'entrée, mais un chant d'encensement. La prière « O Christ qui as accepté », doit être mise en rapport avec l'*'onita* « Comme la fragrance ». Elle en est probablement la prière finale. Les deux pièces, en effet, sont adressées au Christ et se réfèrent à l'encensement. Les deux autres prières, par contre, « Faisons monter la louange » et « Et pour tous les bienfaits », invoquent la Sainte Trinité et n'ont aucun rapport ni avec l'encens, ni avec l'*'onita* « Comme la fragrance » ni avec le *Laku Mara*. Il y a ici une accumulation de pièces qui ont dû jouer jadis des rôles différents.

On peut essayer d'expliquer ces données de la façon suivante : la prière, ou plutôt l'exhortation, « Faisons monter la louange », a pu être le début de l'office. Le chant « Comme la fragrance » avec sa prière « O Christ qui as accepté » étaient peut-être destinés à accompagner l'encensement les jours de fête, à la place du *Laku Mara*, réservé, comme à l'office du matin, aux jours fériaux.

Au début de l'office du soir a lieu, comme nous l'avons vu, la double cérémonie vespérale : l'allumage des lampes (λυχνικόν) et l'encensement solennel. Les textes ne parlent pas du lychnikon, mais seulement de l'encens. Peut-être, cependant, le choix du psaume 118, 105-112, dont nous

39. Abraham bar Lipeh ne spécifie pas qui prononçait cette salutation.
40. Non celui de l'autel, cf. *Expositio*, II, 151.

traiterons ci-dessous, est-il une allusion à l'allumage des lampes.

4. La première pièce qui suit l'encensement est un psaume alléluiatique court appelé « *šurraya* d'avant » le psaume 140[41]. Pour les dimanches, il existe un répertoire de sept *šurraye*, destinés à chacun des sept dimanches compris en principe dans un temps liturgique (*šabo'a*). Le psautier est utilisé par les Chaldéens avec grande liberté; ainsi, le psaume est chanté en entier s'il n'est pas trop long, autrement on en chante quelques versets[42]. Voici la liste des « *šurraye* d'avant » :

1er dimanche, psaume 46, 2-5 : « Tous les peuples, battez des mains » (8 versets). Depuis l'Ascension jusqu'à l'Avent, on ajoute les versets 6-9.

2e dimanche, psaume 64, 2-6c : « A toi la louange est due, ô Dieu, dans Sion » (12 vv.).

3e dimanche, psaume 88, 2-5 : « La bonté du Seigneur à jamais je la chante » (8 vv.).

4e dimanche, psaume, 92 : « Le Seigneur règne, vêtu de majesté » (14 vv.).

5e dimanche, psaume 125, 1-5 : « Quand le Seigneur ramena les captifs de Sion » (8 vv.).

6e dimanche, psaume 48, 2-5 : « Écoutez ceci, tous les peuples » (8 vv.).

7e dimanche, psaume 136, 1-3 : « Au bord des fleuves de Babylone » (8 vv.).

Un soliste entonne : « Tous les peuples, battez des mains, alleluia, alleluia, alleluia. Tous les peuples, battez des mains. » La répétition du premier verset, après avoir donné le ton de l'alleluia, attendait sans doute le chant du répons par le peuple. L'autre chœur chantait le deuxième verset et l'on continuait le chant alternativement. Dans les livres, l'alleluia est placé seulement après le premier verset, à cause de l'intonation, et après le *Gloria Patri*, car la doxologie et l'alleluia final étaient chantés par tous; chantres et peuple. Le répons du peuple s'étant perdu, on a suivi le texte écrit, récitant les versets alternativement.

41. Cf. *Livre d'avant et d'après* nestorien, p. 138, où l'on explique les appellations *d'avant* et *d'après* par rapport au psaume 140.

42. Les versets chaldéens (*petgame*) correspondent à peu près aux hémistiches occidentaux.

5. Le psaume alléluiatique est suivi d'une série de strophes fixes, les « *'onyata* d'avant » le psaume 140. Ce sont des prières pour les défunts[43]. Au 11e siècle elles n'existaient pas à cet endroit; on passait du *šurraya* au psaume 140[44]. Cette structure se conserve encore les jours fériaux du Carême[45]. D'ailleurs, aux Vêpres du dimanche, des prières pour les défunts ne semblent pas être à leur place.

6. Le centre des Vêpres chaldéennes est constitué par le psaume 140 : « Seigneur, je t'appelle, réponds-moi », qui est le psaume vespéral par excellence. Il est suivi des psaumes 141, 118 (vv. 105-112) et 116[46]. Ces psaumes sont accompagnés d'un ou de plusieurs refrains. Le dimanche et les jours fériaux on chante ce refrain :

> Écoute mes paroles et accepte ma prière (psaume 140, 1b-2a syr.).

On le chante actuellement une fois au début du psaume, après le premier verset, et une seconde fois à la fin du groupe psalmique, où le premier verset du psaume 140 est répété comme conclusion. Le refrain est emprunté au psaume 140, le plus ancien du groupe. La pratique actuelle n'est qu'un raccourcissement, fréquent chez les Chaldéens, de l'ancienne répétition du refrain après chaque verset[47].

Cette répétition ancienne tout au long des psaumes se

43. Parmi elles on trouve la traduction chaldéenne du kontakion byzantin Μετὰ τῶν ἁγίων ἀνάπαυσον, Χριστέ. Cf. *Horologion*, éd. Rome, 1937, p. 711 et *Breviarium Chaldaicum*, p. 8.

44. Cf. *Expositio*, I, 137, et Abraham bar Lipeh, *Expositio*, II, 152.

45. Aux fêtes du Seigneur, par contre, on omet le psaume alléluiatique et à sa place on chante une *'onita* propre.

46. Ainsi déjà chez le ps.-Georges, *Expositio*, I, 142. Dans le commentaire d'Abraham bar Lipeh on inclinerait plutôt à ne trouver que le psaume 140 tout seul : « Inter hos duos šurrayas praescriptum est ut dicatur *Domine invocavi te;* quia in eo est [versus ille] *oblatio manuum mearum*, etc. »

47. Dans *Expositio*, I, 142, on dit : « Lorsque le psaume 140 est dit avec mélodie, on dit quatre versets avec le répons, qui prennent la place des quatre psaumes du *šurraya*. » Le *šurraya* se réfère ici au groupe des quatre psaumes 140, 141, 118 et 116. Connolly (*ibid.*, note 5) interprète ce mot du « *šurraya* d'avant » le psaume 140, mais ces « *šurraye* d'avant » sont sept, non quatre. D'ailleurs le mot *šurraya* désigne parfois un psaume quelconque. Abraham bar Lipeh appelait *šurraye* même les psaumes fixes du *sapra*, cf. *Expositio*, II, 155.

conserve encore aux grandes fêtes, où chaque psaume a son refrain. Voici ceux de Noël :

Psaume 140 : « Gloire à toi, glorieuse est ta Nativité. »
Psaume 141 : « Glorieux es-tu et glorieuse est ta Nativité. »
Psaumes 118 (105-112) : « Glorieuse est ta Nativité qui réjouit tout. »
Psaume 116 : « Que le peuple [juif] et les nations te louent. »

Cet ensemble psalmique se termine par une prière du prêtre[48] :

Écoute, ô notre Seigneur et notre Dieu, dans ta compassion, la prière de tes serviteurs, et accepte dans ta miséricorde la supplication de tes adorateurs. Par ta bonté et ta tendresse aie pitié de nous, pécheurs[49], ô Médecin de nos corps et bon espoir de nos âmes en tout temps, Seigneur de tout, Père, Fils et Saint-Esprit, pour les siècles. Amen.

Le choix de la strophe *Nun* du psaume 118 (vv. 105-112), fait peut-être allusion à l'allumage des lampes au verset 105 :

Une lampe sur mes pas, ta parole,
une lumière sur ma route.

7. Un second psaume alléluiatique, le « *šurraya* d'après », suit le groupe psalmique central. Il est chanté comme le « *šurraya* d'avant » le psaume 140. Chaque dimanche d'un temps liturgique a son *šurraya* propre :

1er dimanche, psaume 47, 1-4 : « Grand est le Seigneur et louable hautement » (7 versets).
2e dimanche, psaume 65, 1-4 : « Acclamez Dieu, toute la terre » (6 vv.).
3e dimanche, psaume 88, 6-9 : « Les cieux rendent grâce pour ta merveille » (8 vv.).
4e dimanche, psaume 148, 1-7a : « Louez le Seigneur depuis les cieux » (12 vv.).
5e dimanche, psaume 126, 1-3a : « Si le Seigneur ne bâtit la maison » (8 vv.).

48. Le *Breviarium Chaldaicum* met cette prière en rapport avec le *šurraya* et la « *'onita* d'après ».
49. Litt. ; de notre condition pécheresse.

6e dimanche, psaume 129 : « Du profond je crie vers toi, Seigneur » (10 vv.).

7e dimanche, psaume 137, 1-4a : « Je te rends grâce, Seigneur, de tout mon cœur » (8 vv.).

8. Les « *'onyata* d'après » sont des additions récentes, comme celles « d'avant » le psaume 140[50].

9. *La litanie* des Vêpres a trois parties, chacune ayant une structure différente[51] :

Première partie

Tenons-nous bien, avec joie; avec allégresse supplions en disant : Seigneur, aie pitié de nous.

Peuple (*à chaque demande*) : Seigneur, aie pitié de nous.

O Père des miséricordes et Dieu de toute consolation, nous te supplions.

O notre Sauveur, qui prends soin de nous et qui gouvernes toute chose, ...

Pour la paix, la concorde et la stabilité du monde entier et de toutes les églises, ...

Pour notre lieu et pour tout lieu, et pour ceux qui avec foi y habitent, ...

Pour un climat tempéré et une année prospère, pour les récoltes des fruits et pour la restauration du monde entier, ...

Pour le bien-être de nos saints Pères N. et N. et pour tous ceux qui servent à leurs ordres, ...

(Pour les rois qui possèdent l'autorité en ce monde[52], ...)

(Pour les prêtres et les diacres orthodoxes et pour tous nos frères dans le Christ, ...)

Toi dont la tendresse est riche et la clémence débordante, ...

(Toi qui existes depuis l'éternité et dont la souveraineté demeure pour les siècles des siècles, ...)

Toi qui par ta nature es bon et donneur de tout bien, ...

(Toi qui ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse de son iniquité et qu'il vive, ...)

Toi qui es glorifié dans les cieux et adoré sur la terre, ...

(Toi qui par ta Nativité[53] as réjoui la terre et fait exulter les cieux, ...)

50. Cf. *Expositio*, I, 143.

51. Des litanies semblables se disent à la messe, après l'évangile, et à l'office de l'aurore les jours fériaux du Carême. A vêpres, sauf pendant le Carême, on omet actuellement les deux dernières parties.

52. Selon le *Livre d'avant et d'après* nestorien, p. 102, les demandes entre parenthèses se disent seulement aux fêtes du Seigneur.

53. On change selon le mystère du jour.

Toi qui par nature es immortel et qui habites la lumière joyeuse, ...

(Sauveur de tous les hommes et spécialement de ceux qui croient en toi, ...)

Sauve-nous tous, ô Christ notre Seigneur, dans ta bonté, fais abonder parmi nous ta paix et ta sécurité et aie pitié de nous, ... [54]

Deuxième partie

Prions. La paix avec nous.

Prions et supplions le Dieu Seigneur de tout.

Peuple : Amen [55].

Afin qu'il écoute la voix de notre prière, qu'il accepte notre supplication et qu'il ait pitié de nous.

Pour la sainte Église catholique qui est ici et en tout lieu, prions et supplions... Amen.

afin que sa paix et sa sécurité habitent en elle jusqu'à la fin du monde.

Pour nos Pères les évêques,

prions et supplions... Amen.

afin qu'ils se tiennent à la tête de leurs troupeaux sans tache et sans reproche tous les jours de leur vie.

Spécialement pour le bien-être de nos saints Pères N. et N.,

prions et supplions... Amen.

afin qu'il les garde et les affermisse à la tête de tous leurs troupeaux, de façon qu'ils les nourrissent et les servent, et qu'ils préparent pour le Seigneur un peuple parfait, soucieux de bonnes et belles œuvres.

Pour les prêtres et les diacres qui sont dans ce service de la vérité,

prions et supplions... Amen.

afin qu'avec un cœur bon et une conscience pure ils servent devant lui.

Pour toute profession [56] chaste et sainte, enfants de la sainte Église catholique,

prions et supplions... Amen.

afin qu'ils achèvent la course vers leur sainteté, et qu'ils

54. Reste probable de la prière finale de la litanie.

55. Dans les litanies analogues du *sapra* férial du Carême, l'*amen* est dit, selon les régions, deux fois, à cette place et à la fin de la demande, ou une seule fois à la fin de la demande. Cf. *Lelya-Sapra*, p. 169, note 2.

56. *Qyama* = pacte. Allusion aux ascètes et aux moines.

reçoivent du Seigneur, dans le lieu de la vie, la promesse qu'ils espèrent [57].

En mémoire de la bienheureuse Marie, Vierge sainte, Mère de Jésus notre Sauveur et notre Vivificateur,

prions et supplions... Amen.

afin que le Saint-Esprit qui habita en elle nous sanctifie par sa grâce, accomplisse en nous sa volonté, et imprime en nous sa vérité tous les jours de notre vie.

(Pareillement on commémore plusieurs catégories de saints, les défunts, les habitants du pays, les égarés, les malades, les pauvres.)

Priez et suppliez Dieu, le Seigneur de tout, afin que vous soyez son royaume, ses prêtres et son peuple saint.

Criez vers le Seigneur Dieu des armées de tout votre cœur et de toute votre âme, parce que Dieu est un Père tendre, miséricordieux et compatissant; il ne veut pas que sa créature périsse, mais qu'elle se tourne vers lui et qu'elle vive.

Spécialement il faut que nous priions et rendions grâce que nous adorions, louions et exaltions le seul Dieu, le Père adorable, Seigneur de tout, qui par son Christ nous a donné le précieux espoir et le salut pour nos âmes, afin qu'il porte à terme parmi nous sa bonté et sa miséricorde et sa tendresse jusqu'à la fin. Amen.

Troisième partie

Te suppliant et te priant, nous demandons l'ange de la paix et de la miséricorde.

Peuple (*après chaque demande*) : De toi, Seigneur.

Nuit et jour, tous les jours de notre vie, nous demandons une paix constante pour ton Église et une vie sans péché.

Nous demandons la concorde de la charité, qui est la ceinture de la perfection, et l'unanimité du Saint-Esprit.

Nous demandons le pardon des péchés, et ce qui aide à nos vies et plaît à ta divinité.

Constamment et en tout moment, nous demandons la miséricorde du Seigneur et sa tendresse.

Nous-mêmes et les uns les autres, confions-nous au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Peuple : A toi, Seigneur notre Dieu.

Prêtre : A toi, Seigneur Dieu des armées, nous confions nos corps et nos âmes, et nous te demandons, ô notre Seigneur et notre Dieu, le pardon des dettes et des péchés. Accorde-le-nous dans ta bonté et ta miséricorde, comme tu as coutume

57. Litt. : l'espérance et la promesse.

de le faire en tout temps, Seigneur de tout, Père, Fils et Saint-Esprit pour les siècles.
Peuple : Amen.

10. Comme à l'office du matin, le diacre invite alors le peuple[58] au chant du trisagion, qui se termine par une prière sacerdotale. Jadis on fermait à ce moment le voile du sanctuaire, indiquant par là la fin de l'office. Ensuite on donne la bénédiction finale :

Diacre : Bénis, Seigneur. Inclinez vos têtes pour l'imposition des mains et recevez la bénédiction.
Président (*au diacre*) : Que le Christ fasse resplendir ton ministère (diaconie) dans le royaume des cieux.
(*Au peuple*) : et que nos âmes soient accomplies dans la foi parfaite de la glorieuse Trinité; que nous tous, dans la concorde unanime de la charité, devenions capables d'élever vers toi gloire et honneur et action de grâces et adoration en tout moment, Seigneur de tout, Père, Fils et Saint-Esprit, pour les siècles. Amen.

La procession

Les dimanches avait lieu, après Vêpres, une procession[59]. Le pseudo-Georges d'Arbèle attribue son institution à Išo 'yahb III[60], qui aurait voulu imiter la procession que les Byzantins faisaient en honneur de l'empereur. C'est de là que viendrait son nom de *basaliqe* (royale). Quoi qu'il en soit de cette première intention de prier pour les rois chrétiens, la strophe processionnelle honore le mystère du jour ou commente le thème du temps liturgique. La procession allait du *bêma* au sanctuaire, en faisant probablement le tour de l'église. La croix était ensuite déposée à sa place dans l'abside. Depuis le vendredi saint jusqu'à l'Ascension la procession se prolongeait en dehors de l'église, pour y rentrer ensuite[61].

12. La « strophe processionnelle », comme celle de la

58. *Expositio*, I, 151.
59. Aux fêtes du Seigneur la procession avait lieu après le chant de quelques sections du psautier.
60. *Expositio*, I, 152-153.
61. *Expositio*, I, 152.

vigile matinale, est répétée après plusieurs versets psalmiques. Ce sont des compositions souvent très belles. Chaque dimanche ou jour de fête a la sienne propre. A Noël et à l'Épiphanie on trouve une longue série de strophes, indice d'une procession plus longue. Donnons comme exemple celle du premier dimanche d'Avent :

> Pasteur d'Israël, écoute (ps. 79, 2).
> Le Verbe de Dieu je loue (ps. 55, 11).
> Lui qui existe dès avant les siècles (ps. 54, 20).

De l'Écriture[62] : « Ce n'est certes pas des anges qu'il a pris, mais c'est de la semence d'Abraham qu'il a pris » (Hebr., 2, 16).

Dieu le Verbe, celui qui est issu du Père, * a pris la forme d'esclave non des anges, * mais de la semence d'Abraham. * Et par sa bonté il est venu en notre humanité * pour sauver notre race de l'erreur[63].

13-15. Après une prière, variable selon les temps liturgiques et jadis sans doute finale, on a ajouté encore un troisième psaume alléluiatique (*šurraya*), très court, inexistant au temps du pseudo-Georges d'Arbèle, et une série de prières prononcées par chacun des prêtres présents. La dernière est dite par le président. L'on donne alors le baiser de paix et l'on récite le symbole.

Quelques remarques sur l'office du soir

Les qualités de l'office du soir sont les mêmes que celles de l'office du matin : brièveté, variété, participation du peuple. L'équilibre entre prières (litanie, prières sacerdotales), louanges (psaumes) et cérémonies (encensement, procession) est très réussi. On notera la sobriété de la partie poétique, comme à l'office du matin, et la prédominance de l'esprit de louange et d'action de grâces. Les allusions pénitentielles sont discrètes et de bon goût. Le Christ est le centre de la piété chaldéenne, mais elle s'élève souvent jusqu'à la Sainte Trinité.

62. En chaldéen : *d-surta*. Ce titre introduit un verset scripturaire emprunté à un autre livre que le psautier.

63. Selon la seule tradition de Mossoul, après la *'onita* de procession a lieu une lecture de l'évangile.

*
* *

L'adaptation aux temps modernes de l'office chaldéen n'exigerait pas ou presque pas de changements. Il faudrait seulement exploiter les ressources dont il dispose, qui à cause des vicissitudes des temps sont tombées en désuétude. Un problème brûlant est celui de la langue liturgique qui reste incomprise aujourd'hui pour la plupart des fidèles. Mais l'office lui-même peut être compté parmi les offices les plus simples, les plus beaux et les plus équilibrés de l'Église.

Rome.

Juan Mateos, s. j.

UNE PARENTHÈSE DANS L'HISTOIRE DE LA PRIÈRE CONTINUELLE : LA « LAUS PERENNIS » DU HAUT MOYEN AGE

La tradition chrétienne, s'appuyant sur un précepte du Seigneur, avait insisté sur le devoir qu'a chaque fidèle de prier sans cesse, par le désir et par le cœur, par l'exercice constant de la foi, de l'espérance et de la charité, cette volonté permanente s'exprimant à certains intervalles de temps par des prières publiques ou privées, prolongées ou jaculatoires. Saint Augustin, pour ne citer ici qu'un seul témoin de l'Église antique, avait résumé cette doctrine en quelques-unes de ces formules denses auxquelles il excellait : « *In ipsa ergo fide et spe et caritate continuato desiderio oramus... Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus*[1]. »

A propos des réalisations que reçut, au cours de l'histoire, ce devoir de la prière continue, on cite la pratique de la *laus perennis*. On semble parfois supposer que ce fut là une manière de prier qui fut assez généralisée pendant une période de longue durée. Qu'en est-il en réalité ? On a beaucoup exagéré à ce sujet. L'expression même de *laus perennis* manque dans les documents contemporains de cette pratique et où celle-ci est mentionnée. Ces textes sont d'ailleurs peu nombreux et parfois obscurs. Essayons de

1. *Epist.* 130, 18-19, *C.S.E.L.*, 44, 60. Sur cette conception de la prière chez saint Augustin, les textes essentiels sont rassemblés et commentées par A. Manrique, *La vida monastica en San Agustin*, Escurial-Salamanque, 1959, pp. 352-356.

résumer les faits qui semblent établis, à la lumière d'une étude récente et précise[2]. On le verra, il ne s'agit que d'une pratique monastique, et seulement pendant une période de quelque deux cents ans qui se situe dans le haut moyen âge. On peut y discerner trois époques successives.

I. — Au 6e siècle : Agaune et ses imitateurs

L'exemple le mieux connu est celui du sanctuaire construit sur la tombe de saint Maurice, à Agaune, au début du 6e siècle. Il s'agit d'y prier pour le repos des âmes des membres d'une famille royale : tel est le but de la fondation; le moyen choisi consiste en une prière continue, assurée par des groupes de religieux qui se succèdent. On est donc en présence d'un cas particulier, d'une institution décidée par le seul vouloir d'un roi, non issue d'une évolution de l'office divin antérieur. Ce par quoi cette pratique se rapproche de la façon dont l'office était célébré, alors, généralement dans les villes, est le fait que, dans les deux cas, tout le *cursus* liturgique n'est pas assuré par les mêmes personnes. Dom Salmon a bien montré qu'à l'époque mérovingienne, le clergé desservant chacune des églises dans une même cité assurait tour à tour les différents offices que comportait le culte en son ensemble[3]. Ici, cependant, il s'agit d'une même communauté priant dans un même oratoire. Et le fait que cette communauté, en raison de cette prière continue, ne peut se livrer aux mêmes travaux que les autres monastères, requiert pour elle une observance très particulière, que lui donnent les évêques chargés par le roi de mettre à exécution son dessein[4].

Comment, dans la pratique, se réalise cette prière continue ? La communauté est divisée en cinq groupes désignés par le mot *normae*, ce terme ayant, entre autres sens, celui

2. G. Gindele, *Die gallikanischen « Laus perennis » — Klöster und ihr « Ordo officii »*, dans *Revue bénédictine*, LXIX (1959), pp. 32-48.
3. *L'office divin*, Paris, 1959, pp. 22-27.
4. « Episcopi inter se agitabant cum praeclaro rege Sigismundo quam regularis normam psallentibus imponere deberent, quia propter illud institutum psallentium non potest, ut cetera monasteria, exercere opera », Éd. *Gallia christiana*, XII (1775), p. 422.

de décanie : une dizaine de religieux. Ces groupes assurent cette succession d'offices : la nuit, des nocturnes; le jour, Matines, Prime, Seconde, Tierce, Sexte, None, Vêpres; et ils louent Dieu le jour et la nuit, tranquillement et sans discontinuer[5]. Les cinq groupes constituent une même communauté qui, toute ensemble, assure les heures canoniques, parmi lesquelles on peut remarquer la mention de la Seconde. Les cinq groupes réunis disent les nocturnes et toutes les heures du jour; entre les nocturnes et les heures, pour assurer la continuité de la prière, chacun des groupes, tour à tour, reste et prie jusqu'à ce que revienne le moment où tous se trouveront de nouveau réunis pour l'heure suivante.

En quoi consiste la prière durant les heures et entre les heures ? Elle consiste en une psalmodie continue — appelée *psalterium currens* ou *psallentius* (sic) *assiduus* —, procédé grâce auquel le psautier est récité plusieurs fois chaque semaine. Au sujet du nombre de psaumes dont se compose chaque office, on ne peut émettre que des hypothèses. La plus probable est que chaque heure et chaque nocturne comporte douze psaumes et deux leçons, si l'on en juge par comparaison avec certains *ordines officii* plus anciens ou de la même époque. Ce qui est certain, c'est que l'on priait *ad modum currentis psalterii* : à chaque heure, on disait des psaumes; quand une heure finissait, la *norma* de service continuait à dire des psaumes à partir de l'endroit où l'on s'était arrêté; à l'heure suivante, on reprenait à l'endroit où cette norme s'était arrêtée, et ainsi de suite : « Le dernier psalmiste de la *norma* montrait au premier psalmiste de l'heure suivante à quel endroit il devait reprendre[6]. »

Telle fut donc, semble-t-il, la pratique adoptée à Agaune dès les origines. Elle était exceptionnelle, car ailleurs, là

5. « ... Succedentes sibi officiis canonicis, id est Nocturnis, Matutinis, Prima, Secunda, Tertia, Sexta, Nona, Vespertina, et cum pace die noctuque indesinenter Domino famulentur », *ibid.*

6. Gindele, p. 35, où sont cités des textes à l'appui de cette reconstitution. L'auteur ajoute, p. 48, que ce qui peut le mieux nous donner une idée de ce procédé est la façon dont, aujourd'hui encore, dans beaucoup de monastères, des moines se succèdent, deux par deux, jour et nuit, devant le corps d'un frère défunt, en récitant des psautiers.

où un seul et même groupe de moines assurait tout l'office, il fallait que celui-ci fût plus court et permît à ces moines de prendre, la nuit, un repos continu suffisant, et de travailler le jour. Mais à Agaune il fut décidé dès l'abord que l'on ne ferait aucun autre travail, le fondateur ayant pourvu d'avance à la subsistance de la communauté. Peu à peu, cependant, d'autres monastères imitèrent, plus ou moins, Agaune : on peut citer Saint-Martin de Tours, Saint-Denis de Paris, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Epvre de Toul. Tous ces cas se situent au 6e siècle[7]. A propos de plusieurs d'entre eux, les documents précisent qu'on imita consciemment la pratique d'Agaune. Mais il se peut que certains de ces monastères aient eu un *ordo officii* différent de celui d'Agaune, et tel que, par exemple, le nombre des psaumes aux nocturnes variât selon les saisons et la longueur des nuits. Du moins le principe de base restait-il celui du *psalterium currens*, réparti généralement en sections de douze psaumes par nocturne et par heure.

Cette manière de prier jouit quelque temps de la faveur des familles régnantes, toujours soucieuses de s'assurer des suffrages; on comprend qu'elles aient offert à certaines des communautés qu'elles fondaient les ressources nécessaires à cette vie dans laquelle la prière occupait une place qui excluait le travail. De tels cas demeurèrent d'ailleurs relativement rares, par rapport à l'ensemble des monastères du temps : ils supposaient un statut économique extraordinaire et anormal, ils répondaient à cette forme de dévotion très particulière des princes, qui sentent le besoin que d'autres prient à leur place ou pour eux. Car tel avait été le motif réel de la fondation d'Agaune; c'est plus tard seulement qu'un chroniqueur de Saint-Bénigne invoquera, à propos d'Agaune, une autre considération, montrant dans cette façon de prier continuellement une manière d'imiter les anges[8].

7. A ces cas, signalés par Gindele, il faut peut-être ajouter, pour le 7e siècle, celui de Hohenburg, signalé par A. M. Burg, *Quelle règle sainte Odile introduisit-elle à Hohenburg?* dans *Archives de l'Église d'Alsace, Mélanges*, 1956, pp. 123-124.

8. « Ut ad instar caelestis militiae psallendi choros instituerat », *Chronica S. Benigni Divionensis*, éd. d'Achery, *Spicilegium*, II (1723), p. 360.

II. — Aux 6e et 7e siècles : les monastères colombaniens

Rien ne garantit que la *laus perennis* ait été pratiquée à Bangor, en Irlande[9]. Elle fut cependant adoptée à Luxeuil et en d'autres monastères fondés par saint Colomban ou sous son inspiration. Non à leurs débuts, semble-t-il, car, alors, les religieux avaient à faire face à toutes les difficultés des fondations monastiques normales : il faut défricher et construire, vivre pauvrement, travailler. Toutefois, dans la suite, l'*ordo officii* attribué à saint Colomban ressemble beaucoup à celui des monastères des Gaules où était en pratique la *laus perennis* : il comportait, en particulier, le *psalterium currens* et deux nocturnes, l'un au début, l'autre au milieu de la nuit[10]. Les moines étaient alors groupés en ce que l'on appelait des *turmae* ou même des *turbae*. L'auteur d'une *Vie* d'époque carolingienne, celle de saint Aimé, croit même pouvoir préciser que celui-ci répartit les moniales en sept groupes de douze religieuses chacun[11]. Ce témoignage est tardif; néanmoins, malgré bien des obscurités sur d'autres points, les anciennes règles irlandaises trahissent un très grand zèle pour la prière aussi prolongée que possible : « Aime dormir peu, dit l'une, veiller longtemps, souvent, psalmodier à chaque heure, t'agenouiller continuellement[12]. »

Ici, le motif déterminant n'est plus, comme dans le cas d'Agaune, la volonté d'un prince; la pratique répond à une aspiration profonde, intense et spontanée, de milieux monastiques dominés par un besoin de pénitence : on veut prier beaucoup pour expier et demander pardon, et l'on accorde à tous la possibilité de venir à n'importe quel moment du jour ou de la nuit, se joindre au groupe de ceux qui psalmodient. Dans les communautés féminines qui faisaient partie de « monastères doubles » — auquel cas

9. Le fait a été souligné par A. Gwynn, *The Irish Monastery of Bangor*, dans *Mélanges colombaniens*, Paris, 1951, p. 52.

10. Éd. G. S. M. Walker, *Sancti Columbani opera*, Dublin, 1957, p. 128.

11. *Mon. Germ. Hist.*, *Scriptores rer. Merov.*, IV, pp. 218, 21-24.

12. Proverbe monastique irlandais cité en allemand par Gindele, p. 38.

les frères assuraient, à eux seuls, tout le travail — la pratique de la *laus perennis* a pu s'introduire plus tôt qu'en d'autres endroits. Néanmoins, elle resta le fait d'un nombre relativement peu élevé de monastères, et elle ne fut guère durable : elle prit naissance quand les conditions économiques le permirent, au cours du 6e siècle, et elle prit fin vers le milieu du 7e siècle

III. — Au 8e siècle : Saint-Riquier

Le nom de ce monastère du nord de la France, aujourd'hui lieu de formation des Auxiliaires du clergé, évoque une manière de « ville sainte[13] » : au milieu de tout un peuple de travailleurs, d'écoliers, de soldats, une vaste communauté de moines assurait, pour ainsi parler, une « mise en scène » permanente à la gloire de Dieu, passant d'un sanctuaire à l'autre en processionnant sous des cloîtres[14]. La manière dont l'office divin y était célébré nous est connue grâce à l'*ordo* que rédigea l'abbé Angilbert, mort en 814. On y lit en particulier :

> Les trois chœurs assureront la louange divine de telle façon que tous ensemble chantent en commun toutes les heures canoniques. Lorsqu'elles auront été accomplies dignement, le tiers de chacun des chœurs sortira de l'église, afin qu'on puisse satisfaire, pour un moment, aux besoins corporels ou à d'autres nécessités, puis reviendra pour célébrer de nouveau le service de la louange divine[15].

Ici donc, entre les heures, la *laus perennis* reste assurée par les deux tiers du chœur; de plus, il s'agit des heures, non des nocturnes : il n'y a pas de *laus perennis* pendant

13. L'expression est de J. Hubert, *Saint Riquier et le monachisme bénédictin en Gaule à l'époque carolingienne*, dans *Il monachesimo nell'alto medio evo e la formazione della civiltà occidentale*, Spolète, 1957, p. 294.

14. E. Bishop, *Angilbert's Ritual Order for Saint-Riquier*, dans *Liturgia historica*, Oxford, 1918, pp. 314-332, qui caractérise cette « mise en scène », comme il dit (p. 330).

15. Texte dans *Mon. Germ. Hist., Scriptores*, XV, pp. 173-179, et dans F. Lot, *Hariulf. Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier*, Paris, 1894, pp. 57-59.

la nuit. De fait, Angilbert avait probablement adopté l'*ordo officii* de la Règle de saint Benoît, selon lequel il n'y a pas d'office au milieu de la nuit. Enfin, durant les processions et les visites d'autels, dix membres seulement de chacun des trois chœurs restent sur place pour la *laus perennis* : celle-ci, pour ces raisons, ne revêt plus qu'un caractère partiel. Et même ainsi, elle constitue un cas particulier, voire unique, dont la durée fut d'une centaine d'années seulement.

Conclusion

Retour a la tradition

A l'intérieur des limites restreintes — et de temps, et d'espace — où elle fut une réalité, la *laus perennis* du haut moyen âge constitua une prière continuelle, mais collective et non point personnelle : il s'agissait de communautés dont certains membres, tour à tour, assuraient une prière publique. Il ne s'agissait plus de cette prière du cœur dont le devoir incombe à tout chrétien et dont la tradition disait qu'elle devait être continue, sous les formes variées de la liturgie et de l'oraison privée. En ce sens, la *laus perennis* représentait une sorte de déviation par rapport à l'idéal ancien; en elle, celui-ci se dégradait, pour ainsi dire, au niveau d'une institution collective et impersonnelle. Il ne faut donc pas s'étonner de ce qu'elle n'ait été qu'une parenthèse dans l'histoire de la prière continuelle : elle ne devint jamais la pratique généralisée des églises et des monastères, pas même en une région déterminée; elle demeura éphémère et peu répandue.

Elle allait à l'encontre de certaines exigences de la vie normale. D'abord dans le domaine économique : elle requérait, pour ainsi dire, une vie de luxe, d'où le travail était exclu; luxe pour Dieu, il est vrai, mais qu'il est difficile de maintenir longtemps, alors que rien des devoirs du christianisme et du monachisme n'y oblige. Dans le domaine aussi de la résistance physique des individus, le fait que la nuit se trouvait coupée par des nocturnes séparés

soulevait un problème : les moines eux-mêmes ont besoin d'un repos nocturne continu. De fait, l'évolution se poursuivit de telle façon que la prière s'organisa de plus en plus entre le matin et le soir; de plus en plus on recula le moment des nocturnes jusqu'avant le lever du soleil, et l'on groupa les nocturnes eux-mêmes : il devenait donc impossible d'assurer la *laus perennis* durant le long intervalle de temps qui s'étendait entre la prière de la fin du jour et celle d'avant le matin.

Aussi adopta-t-on, de plus en plus, l'*ordo officii* de la Règle de saint Benoît, beaucoup plus rationnel : plus court quant à chacune des heures et chacun des nocturnes, il répartissait tous ces moments de prière d'une façon adaptée aux besoins des corps et aux nécessités du travail. Il convenait parfaitement à un horaire de travailleurs, puisque les temps de prière y étaient plus courts le jour que la nuit, la semaine que le dimanche, l'été que l'hiver.

Surtout, la Règle de saint Benoît, comme d'autres codes de vie religieuse qui ne sont point sans rapport avec elle, sauvegardait, et prescrivait même, une alternance entre la prière publique et la prière silencieuse : la Règle de saint Benoît, aussi bien que la Règle du Maître et l'*ordo monasterii* augustinien, précise qu'à l'oratoire, après la fin de l'office, on gardera un silence absolu, afin que ceux qui veulent prier dans le secret de leur cœur et sans dire de paroles puissent le faire[16].

On gardait donc ainsi — ou l'on recouvrait, si on l'avait perdue — la conception traditionnelle. Plus tard, l'adoration perpétuelle elle-même se fera en silence, entre les heures et les nocturnes : ces éléments de l'office divin restent l'élément stable, et suffisant, de la prière liturgique, ainsi que devaient le dire, au 12e siècle, les chanoines de Tours : « Afin de tempérer ce labeur fastidieux et intolérable, cette alternance continue et sans fin entre ceux qui psalmodient, on a fixé des heures bien déterminées, établies avec discrétion[17]. »

16. Textes indiqués par Gindele, p. 48.

17. Déclaration des chanoines de Tours à l'archevêque Philippe de Heinsberg, texte dans Mabillon, *Acta Sanctorum O.S.B.*, IV, 1 (1755), p. 165.

APPENDICE

Formes tardives de la « laus perennis »

Après l'époque du haut moyen âge, certaines réalisations de la vie de prière rappelèrent la *laus perennis*, tout en s'en distinguant. Il suffira ici de caractériser deux exemples.

1. *La « psalmodie prolixe » de Cluny.*

Pierre le Vénérable a désigné comme une « psalmodie prolixe » l'ensemble des prières publiques dont était faite la liturgie clunisienne durant les premières années de son abbatiat[18]. Elle avait atteint, depuis peu, un développement qu'elle ne pourrait longtemps maintenir et d'après lequel il faut bien se garder de juger toute l'histoire de Cluny. Mais il est certain que, dans beaucoup de monastères, surtout au XI^e^ siècle, on tendait à allonger les offices et à y ajouter d'autres prières chorales, le tout occupant une grande partie de la journée. A s'en tenir à la lettre des coutumiers, le moine clunisien de « la fin du XI^e^ siècle, à l'époque il est vrai la plus chargée[19] », récitait ou chantait chaque jour deux cent quinze psaumes, assistait à deux messes conventuelles, peut-être même à trois, participait à des processions, litanies et autres prières publiques. On douterait que la journée y eût suffi si l'on ne savait que plusieurs catégories de religieux étaient dispensés d'une partie de ces prières et que, de plus, certaines de ces messes et de ces dévotions avaient parfois lieu simultanément en des oratoires différents : chacun n'assistait pas à tout. On sait aussi qu'il restait du temps pour l'oraison privée, la lecture, le

18. *De miraculis*, I, 8, et II, 14, *P. L.*, 189, 863 et 926. Élu abbé en 1122, Pierre le Vénérable promulgua, en 1132, des statuts (publiés en 1146) dont certains allégeaient la prière conventuelle.

19. La formule est dans une étude précise et documentée — à laquelle seront empruntés plusieurs des éléments rappelés ici — de Dom P. Schmitz, *La liturgie clunisienne*, dans *Spiritualità cluniacense*, Todi (Accademia Tudertina), 1960, pp. 87-99.

travail et l'étude[20]; on n'expliquerait pas, autrement, que la plus riche bibliothèque du royaume au 12e siècle, l'une des plus riches de tout le moyen âge — « cinq cent soixante-dix volumes sans compter les livres liturgiques[21] » — ait existé en un endroit où personne n'avait jamais eu le temps ni de copier ces volumes, ni de les lire. Il faut donc se garder de confondre le clunisien réel, et moyen, avec le clunisien abstrait que l'on peut reconstituer à l'aide de documents concernant une époque très limitée et dont l'interprétation demande quelque discernement.

Du moins est-il certain qu'à Cluny comme ailleurs on tendait à allonger les offices[22]. Plusieurs textes nous disent que les moines le faisaient volontiers et spontanément : cela répondait à un besoin de leur dévotion[23]. Il y a ainsi des époques où l'on aime allonger l'office : le 11e siècle en fut une, le 19e en fut une autre; il en est, au contraire, où une piété également sincère, animée par un même Esprit de Dieu, tend à abréger : notre époque est de celles-là. Dans les deux cas, il ne s'agit pas de prier plus ou moins; il s'agit seulement des formes différentes que peut revêtir la « prière continue », dans laquelle peut varier la proportion de prière publique et de prière privée, de prière publique faite de l'office canonial et de prière publique surérogatoire. Cette alternance des formes de prière, répondant non à une obli-

20. Sur ces points, en attendant une étude minutieuse — qui reste à faire — sur l'horaire et sur les dispenses, j'ai donné des indications sous le titre *Spiritualité et culture à Cluny*, dans *Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960, pp. 101-151.

21. Les formules citées ici sont de D. P. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, II, Maredsous, 1942, p. 73.

22. D. Schmitz, *La liturgie clunisienne*, p. 91, fait observer que « Cluny n'eut aucune initiative dans l'institution de ces offices surérogatoires », et ajoute : « Cîteaux et Prémontré essayèrent, mais en vain, de réagir contre ces superfétations. »

Quant au fait qu'un horaire trop chargé de prière empêchait qu'on se livrât aux exercices corporels et à la culture de l'esprit, il est attesté, au 12e siècle, ailleurs qu'à Cluny, par un auteur qui appartient à un monastère de Bavière, Prüfening, en terre d'Empire : « Quo circa cantandi usus apud nos cum sit continuus et vix aliquando ad momentum intermitti soleat, cetera vitae spiritualis exercitia, hoc est legendi, meditandi et operandi studia, quibus et corpus exerceri et mens multum proficere posset, nobis quasi interdicta esse videntur », Boto de Prüfening, *De domo Dei*, éd. *Maxima Bibliotheca Patrum Lugdunensis*, XXI (1677), col. 502 C.

23. Dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris (Cerf), 1957, p. 223, j'ai cité un exemple. On pourrait en citer d'autres.

gation imposée de l'extérieur, mais à une exigence de la vie intérieure, est ce qui, dans l'ensemble du monachisme médiéval, se rapproche le plus de la *laus perennis*. Il faut d'ailleurs noter que, dans le Cluny de la fin du 11e siècle aussi bien que dans la *laus perennis* ancienne, la plus grande part des textes de prière est empruntée aux psaumes : « la liturgie clunisienne est essentiellement psalmique[24] », ce en quoi elle est hautement traditionnelle.

Un clunisien de la génération qui suivit celle de Pierre le Vénérable a pu déclarer que, « dans son ordre, on passe de la lecture à l'oraison et de l'oraison à la lecture[25] ». Mais, du temps même de Pierre le Vénérable, il reste vrai de dire que « le moine clunisien a pratiqué dans la liturgie à un degré héroïque le « Priez sans cesse » de l'Évangile[26] ».

2. *La louange continue de la Vierge à Montserrat.*

Le monastère bénédictin de Montserrat, en Catalogne, dont l'église vit — et voit encore — affluer les pèlerins de Notre-Dame, connut une période de très grand épanouissement sous l'Abbé Garcia de Cisneros, à la fin du 15e siècle et au commencement du 16e. Son successeur, Pierre de Burgos, a décrit la façon dont le culte était alors célébré dans ce sanctuaire[27] : les pèlerins, alternant avec les divers membres de la famille monastique, assuraient une prière qui, en fait, était continue.

A minuit, explique-t-il, les moines se levaient pour les Matines, après lesquelles ils se relayaient, deux à deux, pour réciter l'office de la Vierge. Ils faisaient ensuite leur oraison privée à genoux. A ce moment, chacun des ermites

24. P. Schmitz, *La liturgie clunisienne*, p. 89.

25. *Dialogus inter cluniacensem monachum et cisterciensem*, éd. Martène, *Thesaurus*, t. V, p. 1573. Ce dialogue est l'œuvre d'un cistercien, qui prête ce propos à un clunisien.

26. P. Schmitz, *La liturgie clunisienne*, p. 99, « Héroïque » parce que ce qui avait d'abord été source de vie spirituelle pouvait devenir occasion de pénitence, et celle-ci ne peut être illimitée. D. Schmitz apporte des témoignages en ce sens, dans *La liturgie clunisienne*, et j'en avais cité un dans *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946, p. 318.

27. *Libro de la historia y milagros hechos a invocacion de Nuestra Señora de Montserrat*, écrit en 1514, cité ici d'après G. M. Colombas, *Un reformador benedictino en tiempo de los reyes catolicos, Garcia Jimenez de Cisneros, abad de Montserrat*, Montserrat, 1955, pp. 345-348.

qui vivaient aux environs de l'abbaye commençait, privément, ses Matines, puis faisait oraison. Les moines chargés d'entendre les confessions des pèlerins venaient de se lever : ils disaient leur office et célébraient leur messe afin d'être ensuite disponibles pour leur ministère. Alors les écoliers de la *schola cantorum* commençaient à chanter dans le sanctuaire, où entraient les pèlerins. On chantait pour ceux-ci la messe de la Sainte Vierge, puis le moine hebdomadier disait, dans une chapelle, la messe matutinale, après quoi il se rendait au cimetière afin de chanter un répons pour les défunts. Ensuite se succédaient les heures canoniales des moines, leur messe conventuelle, et, sans interruption, des messes pendant toute la matinée, « de manière que, de minuit à midi, ne cessent point les louanges divines ». De même, tout l'après-midi, les moines, les ermites, les donnés, les chapelains, les écoliers, « tantôt les uns, tantôt les autres, sont occupés à dire l'office de Notre-Dame, les psaumes graduels, les psaumes de la pénitence, des prières, des suffrages divers, à faire bien d'autres dévotions ». Après les complies avait lieu le *Salve Regina* solennel; les enfants offraient à Notre-Dame un dernier cantique; les moines allaient se reposer. « Alors l'église est au pouvoir des pèlerins qui ne cessent d'affluer à partir de neuf heures du soir, faisant leurs dévotions jusqu'à ce que les moines commencent les Matines. »

On le voit, ces dévotions étaient assurées par des groupes nombreux de personnes variées : la prière n'était point continue pour chacun; elle avait même lieu en des endroits dispersés, bien que proches les uns des autres. Elle comportait l'alternance de célébrations publiques et d'oraisons privées. Tout cet ensemble n'avait pas été organisée en vue de la *laus perennis*, comme ç'avait été le cas dans le haut moyen âge; mais cette continuité résultait de la présence simultanée des pèlerins et des divers membres de la famille monastique. Ce qui, de nos jours, donne le mieux l'idée de ce qu'était alors la vie de prière à Montserrat, c'est la prière dont Lourdes est le témoin durant la période d'été où s'y rencontrent de nombreux pèlerinages.

Clervaux.

J. Leclercq,
Moine de Clervaux.

EUCHARISTIE ET PRIÈRE INCESSANTE

I. — Prière incessante

La prière du Christ.

En nous expliquant comment le sacrifice du Christ fut l'accomplissement du sacrifice typique d'expiation décrit dans Lévitique, 16, l'auteur de l'épître aux Hébreux nous montre le Seigneur à la suite de ce sacrifice pénétrant derrière le voile, porteur de son propre sang, afin de « paraître maintenant devant la face de Dieu en notre faveur » (Hébr., 9, 24).

Nous devons en conclure qu'il vit dans un état d'intercession analogue à l'intercession du grand prêtre, qui à la suite du sacrifice d'expiation, pénétrait annuellement dans le Saint des Saints portant le sang de la victime. Le sacrifice du Calvaire, en tant que sacrifice d'expiation dont ceux prescrits par l'ancienne loi ne furent que les types, a inauguré l'intercession réparatrice qui sera, jusqu'à la parousie, un aspect de la vie céleste du Christ que nous partageons dans la foi.

Le tableau de la liturgie céleste que brosse saint Jean dans l'Apocalypse nous amène à la même conclusion. Le Seigneur y est décrit sous les traits d'un « Agneau comme immolé ». Au ciel, d'une manière que nous serions incapables de préciser, le Christ garde dans sa vie glorieuse quelque chose qui est un rappel immédiat de l'immolation qui en fut pour lui la porte. Dans l'encyclique *Mystici Corporis*, Pie XII l'appellera *hostia clarificata in caelis*, et affirmera[1] que c'est en tant que tel qu'il exerce son sacerdoce

1. « Hostia... clarificata in caelis (divinae bonitatis thesauros) ostensione vulnerum precumque effusione a Patre aeterno efflagitat. »

éternel, « étant toujours vivant pour intercéder » en notre faveur (Hébr., 7, 25).

La conclusion, c'est qu'il n'y a qu'une prière : celle du Christ, et elle se confond avec sa vie. La nôtre, pour atteindre le Père, devra en faire partie. Dès lors, « prier en son nom », c'est aligner notre prière sur la prière du Christ. L'invitation à « prier sans cesse » nous convie à rendre de plus en plus consciente notre adhésion à cet élan vital du Christ total, auquel nous participons de fait depuis notre admission dans l'Église.

Participer à sa prière.

A chaque assemblée eucharistique, l'Église célèbre et approfondit, sous les signes sacramentels, tous les aspects du mystère de sa vie. Lors de chaque célébration, toute l'Église militante opère, pour ainsi dire, une percée dans l'éternité, par le fait que chacun de ses membres prend alors conscience, dans la mesure où il participe activement à la célébration, de sa part dans la vie de l'Église triomphante unie à son Chef.

La sainteté de l'Église est garante que toujours elle a des membres vivant consciemment leur vie d'union au Christ, et que par conséquent cette percée reste un fait permanent pour l'Église militante, qui est toujours dans l'adoration de l'*infinita et divina Majestas Christi*[2], et se joint à lui dans le don vital qu'il fait de lui-même au Père.

Mais il n'en est pas de même pour chacun de ses membres. En dehors des célébrations sacramentelles auxquelles nous assistons, chacun retourne, sur le plan de la perception immédiate, à sa vie quotidienne, avec risque d'émousser, sinon de perdre, les dispositions qui le maintenaient uni à son Chef dans le lien de l'Esprit.

C'est ainsi que de messe en messe notre participation à la vie de prière du Christ est plutôt passive. Nous ne cessons pas absolument d'y prendre part tant que nous n'y mettons pas d'obstacle formel; mais nous avons tendance à nous y

2. S. S. Pie XII, *Discours aux Congressistes d'Assise*, 22 sept. 1956.

laisser entraîner, sans y contribuer de manière personnelle, ce qui ne constitue pas une réponse à l'invitation de l'apôtre à la prière incessante.

Les célébrations communautaires de l'Eucharistie paraissent ainsi comme les temps moteurs de cette vie de prière que nous partageons avec le Christ, mais que nous vivons par la suite avec une intensité bien moins grande. Notre vie d'union présente l'aspect d'une série d'élans disjoints, suivis de périodes de moindre intensité où il y a inévitablement perte d'énergie spirituelle.

Mais pour le Christ la vie ne comporte pas d'élans disjoints, et dans la mesure où nous vivons consciemment de notre union à lui elle ne devrait pas en comporter pour nous. Nous invitant à tendre vers une vie d'oraison en intensifiant notre union consciente au Christ, saint Paul nous rappelle que nous sommes, par notre incorporation à lui, dans un état d'intercession, et que l'attitude que nous avons concrétisée dans un geste rituel lors de la célébration sacramentelle devrait continuer sans cesse à nous animer et à diriger notre comportement.

Nous sommes obligés de constater que, pour réaliser son plein effet dans notre vie et le maintenir, la célébration eucharistique à laquelle nous avons participé activement exige, comme complément, des efforts renouvelés pour nous rehausser au degré de participation qu'elle nous avait permis de réaliser.

Pour aboutir à une vie d'oraison il faut des exercices d'oraison : des temps consacrés à diriger notre esprit vers le Seigneur, et qui seront la source de nos efforts pour rejoindre sa volonté dans notre vie. Ce seront des temps moteurs, des communions au mystère : communions spirituelles qui produiront leur effet *ex opere operantis* seulement, mais toujours dans la ligne de la célébration eucharistique. Plus elles deviendront nombreuses, plus elles tendront à établir le contact spirituel discontinu qui sera notre réponse à l'invitation de l'Apôtre.

Il est facile de voir comment, dans la pensée de l'Église, les Heures successives de l'office canonial furent destinés à remplir ce rôle. Elles rythment sur la cadence de la vie humaine leur rappel à cette participation consciente continuellement à renouveler, et ramènent spirituellement une

communauté vivant ensemble sa vie d'union dans l'atmosphère de la célébration sacramentelle.

La piété eucharistique serait-elle capable de jouer un rôle analogue auprès des âmes de notre époque si nombreuses qui n'ont pas entre elles le lien étroit de l'observance monastique, et qui ne possèdent pas toujours la formation scripturaire et liturgique nécessaire pour trouver dans l'office canonial un stimulant efficace ?

Pour répondre à cette question il sera nécessaire d'entreprendre une brève enquête sur la dévotion envers la présence sacramentelle en dehors de la messe. Elle nous permettra d'en dégager un aspect que nous croyons en être l'élément essentiel, bien que la piété populaire l'ait longtemps ignoré, grâce au fait que les circonstances ont amené l'Église à donner à une autre perspective complémentaire un relief plus marqué.

II. — La présence sacramentelle dans l'histoire

Le sens des premières ostensions eucharistiques.

Les premières expositions permanentes du Saint-Sacrement dont nous avons des témoignages certains datent des dernières années du 14e siècle. Il est question dans une paroisse de Bavière en 1395 de la fondation « d'une monstrance, placée derrière le maître-autel, dont le cristal transparent permettrait à chacun de voir le Saint-Sacrement[3] ». D'autre part, Jean de Marienwerder représente la Vénérable Dorothée, qui vivait à Dantzig dans les dernières années du 14e siècle, se hâtant vers l'église avant l'aurore *ut videret ibi Eucharistiae sacramentum, quod aperte in una monstrantia ibi servabatur, et sic fervorem sui desiderii in aliquo refrigeret*[4].

Cet usage fut suffisamment répandu à travers l'Allemagne du 15e siècle pour provoquer à plusieurs reprises la réaction

3. Cité par Boudinhon, *La Bénédiction du Saint-Sacrement*, dans la *Revue du Clergé français*, 1902, p. 264.
4. *Acta Sanctorum*, Oct. XIII.

des autorités ecclésiastiques[5], et nous croyons que les nombreux *Sakramenthaüse* de cette époque que nous trouvons munis de portes grillagées l'ont été en vue de l'ostension du Saint-Sacrement.

Les termes mêmes du décret du Concile de Cologne (1452), défendant l'exposition en dehors du jour et de l'octave de la Fête-Dieu, « afin de rendre plus d'honneur au Saint-Sacrement », montrent suffisamment que ces ostensions se faisaient sans solennité, et dans un esprit bien différent de celui qui a animé l'institution en France au siècle dernier de l'Adoration perpétuelle. Pour bien comprendre le sens de ces ostensions primitives, il faudra les voir sur le fond de certaines pratiques déjà plus anciennes et fort répandues au moment de leur introduction.

Sans vouloir prendre parti ici sur l'origine de l'élévation et les modifications qui lui ont été apportées par le décret d'Eudes de Sully[6], il est indéniable que, dans la pensée des fidèles des 14e et 15e siècles, la vue de l'hostie consacrée fut l'occasion d'une communion spirituelle, suppléant à la communion sacramentelle, devenue alors fort rare. Les paroles du motet *O salutaris*, composé pour être chanté « *in elevatione, inter pleni sunt caeli et benedictus qui venit*[7] », témoignent en ce sens, et de nombreux prédicateurs contemporains s'élèvent contre l'habitude des fidèles qui quittent l'église après l'élévation, croyant que l'essentiel de leur participation est alors terminé.

Tout en réagissant contre de tels abus, l'Église n'a jamais condamné l'enseignement des théologiens du 13e siècle, pour qui la vue de l'hostie était un stimulant de la foi[8], et à cette même époque nous la voyons incorporer une courte ostension du sacrement dans le rite de la communion des infirmes. Le pasteur devait montrer l'hostie au

5. Conciles de Passau, de Schwerin, de Breslau (1416), et de Cologne (1452).

6. On sait que l'évêque de Paris a prescrit aux célébrants de ne pas élever l'hostie dès le *Qui pridie*, mais seulement après les paroles de la consécration.

7. Texte du décret établissant le chant de ce motet à Notre-Dame de Paris en 1512 (Archives Nationales, LL. 294, fol. 104).

8. Alexandre de Halès écrit (*Summa Th.*, IV) : « excitatur devotio frequenter aspicientis ». Albert le Grand applique à ce propos le principe : « ostensio boni provocat ad bonum » (*Comm. in Sent.*, IV, q. 70, a. 6).

malade, et par une exhortation en langue vivante solliciter de sa part une profession de foi en celui qu'il allait recevoir sous les voiles du sacrement[9].

Avant que le rituel de Paul V (1614) ne défendît de porter l'Eucharistie à des malades qu'on savait dans l'impossibilité de communier[10], de nombreux rituels de la première moitié du 16e siècle faisaient provision pour ce cas, enseignant, avec Nicolas de Blony dans son *Tractatus sacerdotalis* (Lyon, 1553) : « *Tantum ostendat sibi corpus Christi, et suadeat sibi pie credendum et sentiendum de ipso : et sufficit tibi pro communione sacramentali, quia nihilominus ipse spiritaliter et non sacramentaliter, si est sine peccato mortali, communicaverit.* »

Nous nous permettons de citer en entier le texte du rituel incunable de Reims, datant de la fin du 15e siècle. Après la description de l'ostension à la communion des infirmes, on y trouve un titre spécial : « *De infirmis qui pre nimia infirmitate non possunt sacramentum eucaristie recipere* », où on lit : « *Talibus insinuatur fides ut supra* (c'est-à-dire en leur montrant l'hostie) *et eam confiteatur infirmus petatque veniam et indulgentiam ac indulgeat omnibus. Et presbyter tenens hostiam dicat* : Se vous peussiez recevoir ce très saint sacrement, très volontiers vous le reçussiez. Or aoures donc nre Seigneur en ce très saint sacrement, luy priez qu'il vous veuille pardonner tous vos péchés et vos deffaults, son plaisir soit qu'espirituellement vous le recevez et avez en vostre âme l'effet et la vertu du sacrement. »

A cette exagération, déjà fort ancienne dans la pratique, et contre laquelle l'Église allait réagir, la meilleure réponse nous paraît celle qu'on attribue à sainte Julienne de Mont-Cornillon. Sur son lit de mort en 1258, pressée par son abbesse du moins de regarder l'hostie qu'elle ne pouvait recevoir, elle aurait dit : « *Non necesse est, domina mea,*

9. On lit dans un rituel de Rodez datant de 1514 : « Presbyter lotis manibus honorifice sumens hostiam infirmo ministrandam aliquantulum manutenens elevatam prope infirmum et ante oculos ejus sic dicat... (suit une exhortation transcrite en langue vivante).

Des descriptions semblables se trouvent dans des rituels de Paris (1574) et de Bourges (1588), ainsi que dans un *Liber sacerdotalis* imprimé à Venise en 1512.

10. Cette défense est maintenue dans le rituel romain en vigueur : « Alicui ad adorandum solum devotioni seu cujus rei praetextu ad ostendendum non deferatur » (tit. IV, c. IV, § 5).

videre in praesenti vita quem visura sum in aeterna » (*Acta Sanctorum*, Apr. I). Mais si la pratique reste sujette à caution, le sens qu'on lui attribuait jusque dans les textes autorisés ne nous permet pas de douter de l'interprétation donnée à l'ostension qui précédait la communion des infirmes, et jette une vive lumière sur le sens à attribuer à toute ostension eucharistique dans le contexte de l'époque.

La considération de ces usages nous suggère que les ostensions permanentes dont nous avons constaté l'existence en Allemagne et ailleurs à la même époque n'ont pas été instituées pour affirmer la foi à la présence réelle, que d'ailleurs on ne sentait pas alors le besoin de défendre. Elles se faisaient certainement sans solennité extérieure, et il n'a semblé venir à l'idée de personne, même dans les décrets conciliaires qui réprouvent l'usage, de suggérer qu'il conviendrait de répondre à la permanence de la présence sacramentelle par la permanence d'une présence humaine. Pour autant que nous puissions voir, on n'a pas ressenti le besoin d'assurer une continuité dans l'adoration. Plutôt cherchait-on à mettre le sacrement directement sous le regard des fidèles pour qu'il soit un stimulant de leur foi, en vue d'une communion spirituelle que chacun serait libre de prolonger à volonté et de reprendre autant de fois dans la journée qu'il le désirerait.

On peut avancer que ces ostensions constituèrent une silencieuse invitation à une prière individuelle dans la ligne de la célébration communautaire, et qu'on allait vers la présence sacramentelle du Christ pour en tirer profit plutôt que pour l'honorer. Mieux peut-être devrions-nous dire qu'on croyait d'autant mieux l'honorer qu'on parviendrait à en tirer profit.

L'esprit de la Prière des Quarante-Heures.

Le sommet de cette évolution de l'ostention eucharistique comme invitation à une communion spirituelle prolongée fut l'institution de la Prière des Quarante-Heures.

Si les exemples que nous avons cités jusqu'ici proviennent surtout de la France et de l'Allemagne, nous ne devons pas en conclure que le climat fut différent en Italie. Le rite

de l'ostension à la communion des malades est décrit dans le *Liber sacerdotalis secundum ritus sanctae romanae et apostolicae Ecclesiae* publié à Venise en 1512, et le rapport des inquisiteurs sur la violation d'un interdit pontifical jeté sur la ville de Todi en 1328 fait état d'une exposition du Saint-Sacrement[11].

Par conséquent, lorsqu'au cours de la guerre entre François Ier et Charles-Quint, le P. Joseph Ferno, capucin, a décidé de convier les gens de Milan à se succéder pendant quarante heures dans une solennelle supplication, on n'a pas tardé à faire l'exposition du Saint-Sacrement en vue de rendre plus facile cette nouvelle forme de prière[12].

Ce qui fut nouveau dans l'institution de saint Charles Borromée, ce fut ni l'ostension ininterrompue, ni l'annonce officielle de l'exposition, mais le fait de donner à cet appel à la prière un maximum de chances d'être entendu, en célébrant les Quarante-Heures successivement dans toutes les églises et collégiales de sa ville épiscopale.

L'étude des textes nous montre qu'il y a entre la tradition médiévale et la pensée de saint Charles une parfaite continuité. Il faut en effet éviter de juger la solennité de cette exposition dans la perspective actuelle de l'adoration perpétuelle et de lui attribuer le même motif.

Nous sourions aujourd'hui en lisant les prescriptions relatives à l'obscurcissement des fenêtres[13], à la défense faite aux pauvres de pénétrer dans l'église et de déranger

11. *Archiv. für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 665 : « Aliquando ivit ad ecclesiam sancti Fortunati ad videndum Corpus Christi extra positum. » Les mots *extra positum* s'appliqueraient difficilement à l'élévation, et le contexte nous empêche de restreindre le fait à l'octave de la Fête-Dieu.

12. La première « Prière des Quarante-Heures » fut célébrée à Milan en 1534. D'après le chroniqueur milanais Burigozzo, l'exposition au cours de cette cérémonie date du mois de mai 1537. Il semble que ce fut avec l'exposition que saint Philippe Néri l'a introduite à Rome en 1548. Jusqu'à saint Charles Borromée, cette prière a eu lieu à des époques ou pour des besoins déterminés, mais pas de façon ininterrompue.

13. « Si facci oscura la detta capella, si che non habbi altro chiaro, che de i lumi... per accompagnare il mistero dell' istituto di questa orazione, e per eccitarsi più a devotione » (*Avvertenza*, cité par De Santi, s. j. *L'Orazione delle 40-Ore*, Rome, 1919). Dans l'Instruction Clémentine nous lisons (§ 6) : « Ad effetto di raccogliere la mente de' fedeli all' oratione. »

par leur importunité ceux qui prient[14]. Il reste que ces textes sont les fidèles témoins d'un esprit, et que cet esprit est encore, dans son fond, celui de l'Instruction Clémentine qui règle l'exposition des Quarante-Heures de nos jours[15].

Tout a été minutieusement réglé en vue de faciliter l'oraison silencieuse. Rien ne nous autorise à considérer le décor extérieur comme un hommage rendu à la présence du Christ[16]. L'enseignement implicite de l'*Avvertenza* de saint Charles, et des diverses instructions pontificales qui l'ont reprise et adaptée à la ville de Rome, est qu'on reconnaît et honore la présence sacramentelle en dehors de la messe dans la mesure où l'on en fait usage spirituellement.

Nous sommes par conséquent toujours dans la perspective médiévale : l'ostension du Corps du Christ invite à une communion spirituelle. Ce principe fut appliqué d'abord à une rapide communion de désir remplaçant une communion sacramentelle estimée impossible. Nous l'avons vu étendre aux communions spirituelles que sont les exercices d'oraison librement repris au cours de la journée, pour aboutir à cet appel solennel adressé aux fidèles de faire une part dans leur vie à cette oraison où l'Église est incessamment engagée avec son Chef. Par son *Avvertenza* saint Charles Borromée a amené l'ostension eucharistique à une maturité de forme où tout est étudié et réglé en vue de rendre efficace l'invitation à la prière.

Un changement de perspective.

Cette conclusion a de quoi nous surprendre, car l'adoration perpétuelle a été instituée en France au siècle dernier

14. « Di non ämettere i poveri a vagar per le chiese... ma che stiano alle porte con modestia, per togliere con la loro opportunità il raccoglimento a i devoti. » Cette prescription est d'Innocent XI (1689), cité par De Santi, p. 316.

15. L'Instruction *Graves et Diuturnae* de Clément VIII qui établit les Quarante-Heures à Rome en 1592 est presque entièrement basée sur l'*Avvertenza* de saint Charles. Elle a été revisée par Paul V, par Innocent XI, et finalement par Clément XI en 1705. Clément XII l'a encore légèrement retouchée, et publiée sous sa forme actuelle en 1736.

16. Le code du Droit maintient cette perspective en parlant de l'ornementation de l'autel de la Réserve : « Ut ipso suo apparatu magis moveat fidelium pietatem ac devotionem » (Can. 1248, § 4).

dans des perspectives très différentes. L'idée maîtresse du renouveau eucharistique du 19e siècle, auquel sont attachés les noms du Bienheureux Pierre-Julien Eymard, du P. Hermann et de Mlle Tamisier, fut celle de la « garde d'honneur». La pensée du Christ délaissé au tabernacle hantait les âmes ferventes, et l'on se sentait obligé de compenser par l'assiduité les négligences dont sa présence sacramentelle fut victime de la part de la multitude. A la présence de Dieu devait répondre une présence de l'homme. Nous voyons que le sens même de la réparation a subi une inflexion : plutôt que d'entrer dans la prière réparatrice du Christ, l'intention est désormais de réparer envers le Christ lui-même.

A quoi faut-il attribuer ce changement de mentalité ?

Le point de départ nous paraît être la réaction, à Rome même, contre l'affaiblissement de l'esprit religieux provoqué par la renaissance païenne. Le pape Paul III nous en fait le tableau dans la Bulle *Dominus noster Jesus Christus* du 30 novembre 1539, où nous lisons que « le Pain du ciel fut conservé dans des lieux abjects, sans qu'aucune marque de vénération ne révélât la présence du grand Dieu qui veut bien se faire notre nourriture. Quand le Très Saint-Sacrement traversait les rues de la cité pour être porté en viatique aux malades, on le voyait passer au milieu de l'indifférence générale ».

En approuvant par cette même bulle les premières confréries romaines du Saint-Sacrement, fondées à la Minerve par un Dominicain, le P. Thomas Stella, le pape définit le but général de ces groupements : « Procurer à Notre-Seigneur présent dans l'Eucharistie les hommages et le culte qui lui sont dus, et réparer les outrages qui lui sont faits. » Voilà une orientation toute nouvelle, et qui va imprimer sa marque sur la dévotion eucharistique des siècles suivants.

On connaît le développement rapide dans toute la chrétienté des confréries paroissiales du Saint-Sacrement [17], et l'immense influence qu'elles ont exercées en France sur les formes de la dévotion populaire. C'est à elles que nous devons en grande partie l'institution et la multiplication

17. En France, ce fut surtout l'œuvre des Pères Jésuites. Certaines de ces confréries furent spécialement consacrées à assurer l'adoration perpétuelle.

des Saluts du Saint-Sacrement au 17e siècle. Dépassant l'idée de faire appel au peuple pour établir en permanence une prière qui reste au fond personnelle et silencieuse, on le convie à de courtes manifestations, considérées avant tout comme une affirmation publique de foi et une manière d'honorer la présence du Christ.

La nouvelle dévotion ne s'est pas établie sans une opposition très forte, et qui ne provenait pas uniquement des Jansénistes[18], mais elle disposait, pour s'établir, de solides bases psychologiques. Il n'est pas douteux que les attaques des prédicateurs réformés ont fait sentir aux catholiques le besoin de défendre leur foi à la Présence réelle, et que, par un réflexe naturel de défense, ils ont cherché à l'affirmer sur le plan du geste rituel[19].

L'idée de l'adoration personnelle n'a certes pas disparu. Le contraire est abondamment démontré par le grand nombre de confréries du Saint-Sacrement dont le règlement prescrivait l'adoration, avec ou sans exposition, comme un devoir personnel.

Nous croyons cependant que dans l'esprit des fidèles cette adoration elle-même a déjà changé de sens. Pour le comprendre il faudra se rappeler que l'exposition de longue durée a été introduite en France sous une forme très particulière, et étrangère à l'esprit de l'*Oratio sine intermissione* de saint Charles Borromée et de Clément VIII.

On sait en effet comment le sens d'opportunité des Pères Jésuites de Macerata, près de Lorette, nous a valu cette célébration de la Prière des Quarante-Heures dans les circonstances spéciales des jours gras. A son origine, en 1556, une contre-manifestation[20], destinée à attirer à l'église la

18. En acceptant la fondation d'un salut hebdomadaire en 1661, le Chapitre de Notre-Dame de Paris a refusé d'admettre l'exposition pendant le chant des prières. Le réquisitoire le plus important contre l'exposition fréquente fut publié par J.-B. Thiers en 1663, et réédité en 1673, sous le titre de *Traité de l'exposition du Saint-Sacrement de l'autel.*

19. Répondant aux attaques contre l'exposition fréquente en 1683, le P. Léon, Augustin, affirme que « depuis que les hérétiques ont voulu comme anéantir cet auguste sacrement... l'Église a pris occasion de l'exposer plus fréquemment afin d'en rendre le culte plus public et plus solennel ». (*Conférences Eucharistiques*, Paris, 1683, p. 136.)

20. Cf. Orlandini, *Hist. S. J.*, L. VI, ann. 1556. Cité dans la revue *Le Très Saint Sacrement*, Paris, ann. 1880-1881, p. 523.

foule des gens sollicités par les plaisirs du carnaval et propagée grâce à son succès dans le même esprit : on s'est efforcé « de frapper les regards par la magnificence des décorations, de charmer les oreilles par les suaves et entraînants accords des voix et des instruments, et d'attirer l'homme tout entier par la pompe des cérémonies et l'éloquence des prédicateurs; toutes choses qui, dans les Quarante-Heures ordinaires, ne sont pas ou ne doivent pas être tolérées, si ce n'est dans une mesure fort restreinte[21] ».

Or ce fut la pratique des Quarante-Heures de la Quinquagésime qu'on a introduite à Paris en 1616, dans l'église Saint-Nicolas-du-Chardonnet, et qui s'est rapidement propagée par la suite avec la magnificence qui lui est propre. Habitués par les fréquents saluts à interpréter l'exposition du Saint-Sacrement dans le sens d'un hommage rendu au Christ, les fidèles en viendront naturellement à considérer le décor somptueux qui l'accompagne comme un moyen d'honorer la présence sacramentelle[22].

On voit que les perspectives ont radicalement changé. Au lieu de mettre en valeur la raison d'être de la présence, tout souligne désormais la présence elle-même, à laquelle il faudra « rendre l'honneur et le respect qui lui sont dus, et surtout l'hommage de notre présence personnelle[23] ». Voyant dans l'Eucharistie le sacrement de la présence qu'il s'agira désormais, dans un monde sans foi, d'affirmer et de défendre, on ne sent plus que la signification de ce que Pie XII appellera le *sacramentum permanens* va bien au-delà de cette simple affirmation.

21. Commentaire du liturgiste Wolfgang Mühlbauer, cité dans la même revue, p. 525.

22. On ira dans ce climat jusqu'à donner à certains usages plus anciens une interprétation nouvelle. Le port des flambeaux à l'élévation et le cierge supplémentaire allumé en certains lieux après le chant du *Sanctus* seront désormais compris comme des honneurs rendus à la présence. Les textes cependant sont unanimes pour affirmer l'origine purement utilitaire de ces usages, telle cette ordonnance du chapitre général des Chartreux en 1233 : « quando non potest videri Corpus Christi eo quod mane celebratur, possit diaconus tenere cereum bene ardentem a retro sacerdotis, ut Corpus Christi in hac parte possit videri ».

23. Memorandum des vœux du Cong. Euch. Nat. de Paris, 1923. Compte rendu officiel, p. 612.

Les deux aspects complémentaires du « sacramentum permanens ».

Nous ne voulons pas suggérer que cette nouvelle orientation, qui est celle du renouveau eucharistique du 19e siècle, est erronée, mais seulement que, si elle accapare exclusivement l'attention des fidèles, elle reste incomplète. Les deux aspects sont complémentaires, et nous devons les considérer comme inséparables, mais en leur attribuant leur valeur respective.

Avant d'inviter saint Pierre à prendre une part déterminée dans son œuvre, le Seigneur lui a demandé une profession de foi en sa personne et en sa mission. Une telle profession est le point de départ inéluctable de toute participation à l'œuvre du Christ, et elle n'a pu manquer dans les ostensions des 14e et 15e siècles. Seulement, dans un monde homogène, où même le péché se commettait dans une atmosphère de foi, on n'a pas trouvé nécessaire de s'attarder à lui donner une expression publique, et il a suffi que chaque âme la traduise par son propre mouvement interne[24].

De récents textes pontificaux nous invitent, sans rien enlever à l'affirmation de foi en la présence, plus que jamais nécessaire de nos jours, à la faire déboucher dans nos adorations eucharistiques sur une participation à la prière du Christ, reprenant ainsi toute la richesse de la spiritualité eucharistique d'avant la Réforme, et faisant de nouveau de la présence au tabernacle une invitation à la prière incessante.

En expliquant qu'au tabernacle nous n'avons pas le sacrifice du Seigneur, parce que le tabernacle n'est pas un *altare permanens*, Pie XII nous affirme que nous y avons une présence permanente du Seigneur, qui est pour nous un signe[25]. Il précise que le Christ se rend présent d'abord par le

24. Les livres d'Heures de l'époque suggèrent couramment des oraisons jaculatoires à cette intention. Cf. Gouda, *Expositio mysteriorum missae*, Argentinae, 1500 : « Videntes hostiam... suspirio dicamus : Ave salus, ave Vita. »

25. « Le tabernacle contient... le sacramentum permanens » : Discours aux Congressistes d'Assise, 22 sept. 1956.

sacrifice, et qu'il est au tabernacle comme *memoria sacrificii et passionis suae.*

Il se trouve donc dans le tabernacle dans un état subséquent au sacrifice sacramentel, et les modalités mêmes de cette présence nous sont un rappel immédiat de ce sacrifice. Or nous savons que sa présence au ciel est la suite de son sacrifice sanglant, qu'elle le rappelle sans cesse à ceux qui l'entourent dans la vision, et que son intercession réparatrice en notre faveur, à laquelle participe continuellement son Église triomphante, est constituée précisément par le fait qu'elle le rappelle aussi à son Père. Pour nous donc qui l'entourons dans la foi, la présence eucharistique du Christ à la suite de la messe est le « sacrement » de sa vie céleste, qui nous rappelle plus particulièrement l'aspect d'intercession de cette vie, et qui invite chacun à y prendre consciemment sa part en union avec l'Église.

En définissant la visite au Saint-Sacrement comme « se recueillir en silence au pied du tabernacle pour y remplir son âme des dons de Dieu[26] », S. S. Jean XXIII nous enseigne que l'oraison eucharistique est une communion spirituelle aux fruits du sacrifice du Christ, et suppose par conséquent la participation à son action. Il nous l'indiquera explicitement dans l'encyclique *Sacerdotii nostri primordia*, lorsqu'il affirme que le saint Curé d'Ars « par l'adoration du Verbe incarné... élevait son âme simple et pure vers la Trinité sainte, objet suprême de son amour ». On ne pouvait plus clairement faire comprendre comment l'adhésion au Christ par la foi eucharistique nous introduit dans l'élan de sa vie vers le Père, nous invitant à participer à cet élan, qui est sa prière incessante, et ainsi à bénéficier de ses fruits.

On est tenté de dire que la présence au tabernacle est le *sacramentum orationis*, parce qu'elle nous rappelle : d'une part, que toute vie eucharistique communautaire vécue au maximum[27] exige comme son complément et son achèvement une vie d'oraison; et, d'autre part, que toute oraison est une communion au Christ essentiellement dans le pro-

26. Radiomessage au Cong. Euch. Nat. de Lyon, 5 juillet 1959.

27. Il ne s'agit pas d'un maximum absolu, mais d'un maximum personnel actuel qui dépend à la fois du développement psychologique et spirituel d'un chacun, et des circonstances de sa vie.

longement de la communion sacramentelle faite au cours de la célébration publique, et qu'elle est soumise en conséquence à des exigences analogues.

Ce point demanderait un développement séparé qui déborde les limites assignées à cette étude. Nous nous bornons ici à suggérer que si nous considérons l'Eucharistie sous tous ses aspects, nous y retrouverons le lieu de la synthèse harmonieuse entre piété individuelle et piété communautaire dans l'unique perspective de la liturgie.

III. — Le culte eucharistique actuel vu dans ces perspectives

La permanence de la prière, c'est la vie du Christ. Nous n'avons donc pas à réaliser la prière incessante : elle existe, et la permanence de la présence sacramentelle la met à notre portée. Le problème est de savoir comment nous servir de cette présence pour réaliser chez chacun une participation maximum à la prière du Seigneur.

Le problème ne sera pas résolu du fait d'avoir établi dans une église une permanence d'adoration eucharistique, grâce à une succession d'adorateurs qui se remplacent. Certes, la présence sacramentelle du Christ au tabernacle nous invite à répondre par notre présence auprès de lui, et comme sa présence est une permanence, la nôtre devrait l'être aussi. Mais l'invitation s'adresse à chacun en particulier, et nous voyons immédiatement qu'il ne pourra s'agir de lui répondre seulement par une présence physique. A la présence sacramentelle du Christ devra répondre, de la part de chacun de ses membres, cette présence spirituelle qui est constituée par une participation consciente à sa prière.

Un signe.

Mais si la chaîne ininterrompue d'adorateurs ne réalise de fait ni la participation maximum à la prière incessante de chacun de ses membres, ni à plus forte raison la prière incessante elle-même, elle joue néanmoins un rôle irremplaçable de témoignage dans l'Église.

Chaque monastère est un modèle réduit de l'Église, un signe de sa vie dans la totalité de ses aspects, mais il est peut-être inévitable que ce soit surtout son indépendance à l'égard du monde ambiant et l'interdépendance harmonieuse de ses membres sous la direction de l'Abbé, qui attirent l'attention. On voit encore sa vie de prière pour autant qu'elle trouve son aliment et son expression dans la célébration conventuelle de l'Eucharistie et la succession des Heures, mais la continuité de cette vie d'union, vécue silencieusement sur tout le territoire du monastère, échappe aux regards.

On comprend dès lors quel est le rôle des Congrégations religieuses vouées à l'adoration perpétuelle[28]. Elles ont mission d'être dans l'Église un signe de la continuité de sa vie de prière autour de son Chef. Il y a analogie avec le signe qu'à une certaine époque de la vie de Cluny on a voulu réaliser par le chant ininterrompu des Heures, mais la communauté adoratrice va plus loin. Elle ne signifie pas seulement, elle invite, car comme l'*Oratio sine intermissione* dans la pensée de saint Charles, l'exposition du Saint-Sacrement qu'elle rend possible, ne convie pas seulement ses membres, mais tous les passants, à s'unir dans la prière du Christ.

Une prière eucharistique en permanence, solennellement organisée au nom de l'Église, ne peut être le fait que des communautés qui en ont reçu le mandat, mais l'on sait que dans certaines paroisses des Flandres et des États-Unis les familles assurent une permanence d'adoration auprès du tabernacle. Ces initiatives nous rappellent qu'il n'est point nécessaire de réaliser cette continuité avec solennité, ni dans une communauté religieuse, pour qu'elle soit un signe valable. Ce qui est nécessaire au signe, c'est la continuité. Si elle n'est pas réalisée, ni la solennité ni le mandat ne pourront y suppléer. Le service d'adoration devra jaillir

28. Ne pouvant les citer toutes, nous avons préféré ne nommer aucune des congrégations pratiquant l'adoration. En nous contentant de présenter les grands traits des divers moyens utilisés de nos jours pour mettre en valeur la présence sacramentelle et sa signification pour nous, nous croyons cerner le fond commun de leur œuvre à toutes. Analyser dans le détail les nuances, parfois très subtiles, de leurs spiritualités propres nous aurait entraîné trop loin de notre sujet.

de la messe conventuelle ou paroissiale comme son prolongement nécessaire, et continuer sans interruption jusqu'à sa résorption dans la messe conventuelle du lendemain. C'est à ce prix seulement qu'il sera l'expression sur le plan du rite de l'attitude intérieure qui doit être, entre messe et messe, celle de chaque membre de l'Église.

Une invitation.

C'est pourquoi, à l'heure actuelle où dans aucun diocèse de France on ne peut organiser l'adoration dite perpétuelle dans les églises paroissiales avec une continuité rigoureuse, cette manifestation ne peut plus prétendre à être un signe de la prière incessante, réalisé à l'échelle diocésaine.

L'Assemblée des Cardinaux et Archevêques a suggéré en mars 1960 qu'on « reconsidère le mode d'organisation (des adorations perpétuelles) en s'attachant surtout à mettre en valeur, suivant des formules nouvelles, des Journées paroissiales eucharistiques ». Il s'agira d'être réaliste et d'aller à l'essentiel, qui est d'aider les fidèles à comprendre la présence sacramentelle au tabernacle dans son rapport avec l'autel, et à l'honorer par l'usage qui en est fait. Ces journées, comme d'ailleurs toute manifestation du culte eucharistique, devront être à la fois un enseignement et une invitation.

Si nous voulons que le temps de la prière ne soit pas seulement une « heure de garde » matériellement assurée, nous devons tenir compte de certaines conditions psychologiques, et même simplement physiques. Ceci s'applique surtout à ce qui concerne le choix des heures, mais il serait bon aussi de réduire le nombre d'heures si cela paraît nécessaire pour grouper les adorateurs. Même si tous prient en silence, le fait de se trouver nombreux à l'église rappelle que notre prière personnelle est toujours une contribution à l'œuvre éminemment sociale du Christ qui est la source de notre union.

S'il est besoin de tenir compte des exigences physiques et psychologiques dans l'organisation des journées paroissiales d'adoration, ceci n'est pas moins nécessaire lorsqu'il s'agit d'établir un service partiel dans les communautés

religieuses qui n'ont pas mandat d'assurer une adoration strictement perpétuelle ayant valeur de signe pour l'Église[29].

De nombreuses communautés de femmes, se recrutant plus difficilement qu'à l'époque de leur fondation, s'astreignent à maintenir un service journalier d'exposition incompatible avec des obligations dont elles ne peuvent se décharger par ailleurs. Nous croyons que c'est là mal comprendre l'idéal de la prière incessante, en le faisant consister dans le nombre d'heures sur lequel s'étale le service extérieur, plutôt que dans une continuité intérieure qui serait mieux assurée par un service extérieur plus réduit.

La surcharge imposée à une petite communauté par le souci de maintenir un service diurne d'adoration est en effet souvent au détriment de l'équilibre intérieur, et par conséquent de la manière dont le service s'accomplit. Le temps d'adoration devient pour certaines une corvée sacrée, et ne porte plus alors ses fruits. Mieux vaudrait dans ces cas réduire le service et étudier soigneusement les heures qui lui seront attribuées[30]. Il va sans dire que si la chapelle est ouverte au public, il conviendra également de tenir compte des heures où les fidèles sont libres pour venir s'unir avec les religieuses à la prière du Christ.

Une communion.

Que la prière eucharistique soit organisée sous forme permanente ou non, le fait de s'y associer donnera à chacun l'occasion de reprendre conscience de l'état d'intercession dans lequel il se trouve par le fait de son appartenance au Christ, et de maintenir ou même augmenter l'intensité de

29. Il serait de même, croyons-nous, dans le cas de communautés qui ont ce mandat de par leur Règle, mais qui sont devenues incapables d'assurer une stricte continuité faute d'un nombre suffisant d'adoratrices valides.

30. Il peut être préférable, en face de ce problème, de maintenir dans quelques maisons seulement un service plus long d'adoration. L'atmosphère qu'il crée est un stimulant pour les religieuses pendant leur temps de formation : à condition bien entendu qu'elles reçoivent une initiation solide à la vie de prière. Elles pourront y retourner pour se retremper, soit à l'occasion de la Retraite annuelle, soit pour des Journées de récollection au cours de l'année.

sa participation intérieure en rétablissant ou approfondissant son union consciente à lui.

Il ne faudra en effet jamais perdre de vue que le but d'une prière eucharistique n'est pas tellement d'attirer les foules à la chapelle à l'heure de la solennité. On doit plutôt chercher à les disposer à faire, dans le temps qu'ils y passent, une ouverture suffisante à l'Esprit pour qu'il redresse leurs facultés dans leur orientation vers le Christ et qu'il continue par la suite à diriger leur action. Ils devront trouver ainsi dans leur adoration un stimulant qui ramènera leurs esprits vers le Christ aux autres heures du jour et de la nuit, les faisant communier à sa pensée là où ils se trouvent, et participer à sa prière par l'accomplissement de la volonté de son Père.

Car, au centre de chaque communauté eucharistique, cellule de l'Église, se trouve le *sacramentum permanens*, signe et invitation, et qui devra être le point d'attraction réunissant invisiblement, mais non moins réellement, autour du Chef tous les membres de la famille paroissiale qui, à un moment donné, vivent consciemment de sa Vie, et participent ainsi à sa prière.

Pour soutenir les fidèles dans cette suite à donner à leur prière eucharistique, il existe depuis plus d'un siècle l'œuvre de l'adoration nocturne à domicile. D'autre part, la garde d'honneur du Sacré-Cœur, érigée à la Visitation de Bourg-en-Bresse, invite ses membres à consacrer chaque jour une heure d'attention adoratrice à la présence sacramentelle, sans cesser le travail auquel ils se trouvent engagés. Nous remarquons aussi que les Statuts du diocèse de Versailles, qui sont de 1959, recommandent qu'à l'occasion de l'adoration perpétuelle on « conseille aux fidèles d'honorer spécialement la Sainte Eucharistie chez eux, par la prière familiale ou individuelle, au cours de la journée ». Ils nous suggèrent ainsi une manière heureuse de préparer le lendemain de la journée eucharistique paroissiale, en indiquant aux fidèles ce que doit être le prolongement et le fruit de toute prière eucharistique.

Il est évident que la seule journée eucharistique ne suffira pas pour rendre habituelle, chez ceux qui ont pu y participer, la pensée de la présence sacramentelle et sa signification. L'étape intermédiaire d'une prière personnelle auprès

du tabernacle sera nécessaire. C'est que pour atteindre une prière vitale d'attention au Christ, nous ne pourrons nous dispenser de l'effort régulier d'imposer le silence à nos facultés et de nous rendre présent à lui de façon désintéressée. C'est pourquoi des deux exercices quotidiens d'oraison personnelle que l'Église demande au prêtre, elle exige que l'un se fasse devant le tabernacle.

Dans son radiomessage à la clôture du Congrès eucharistique de Lyon, S. S. Jean XXIII a émis le souhait que « tous les congressistes retournent dans leurs foyers persuadés de l'excellence de la visite au Saint-Sacrement et désireux de la faire aimer et apprécier autour d'eux ». Ce fut autrefois un des soucis des confréries du Saint-Sacrement que de la promouvoir chez leurs membres. Plusieurs associations de vie sacerdotale insistent sur l'oraison eucharistique, et divers groupements, telles l'Agrégation du Très Saint-Sacrement et l'association de l'Adoration quotidienne, proposent à leurs membres laïcs des visites régulières plus ou moins longues.

Les confréries sont mortes, et les associations peu florissantes à l'heure actuelle, mais l'importance de la prière eucharistique reste aussi grande. Il est bon de constater que le besoin qu'on en ressent n'a pas diminué, comme en témoigne l'attrait exercé par la spiritualité du P. de Foucauld sur la génération actuelle.

*
* *

Nous croyons donc pouvoir affirmer que le « culte éclairé et fervent », que Pie XII nous demande « pour la divine présence de Jésus dans les tabernacles de nos églises[31] », est plus qu'un moyen parmi d'autres de nous exercer à la prière incessante. Il est pour nos contemporains, avides de contacts personnels, la source d'une connaissance de la nature et des exigences de cette prière, à l'école de Celui qui prie.

Lorsque le Saint-Père définit la visite au Saint-Sacrement « se recueillir en silence au pied du tabernacle pour y rem-

31. S. S. Pie XII, Radiomessage au Congr. Euch. de Rennes, 25 juin 1956.

plir son âme des dons de Dieu », il nous rappelle que notre participation à la prière incessante ne consiste pas à « importuner Dieu », mais à nous offrir à lui dans une réceptivité silencieuse pour qu'il nous inonde. Elle est notre communion sacramentelle, prolongée et enrichie par une communion spirituelle de tous les instants, et dont le *sacramentum permanens* est le soutien.

Et parce que « le sacrement de l'autel est le moyen principal de connaître Jésus-Christ[32] », et que le Christ est toujours la révélation de son Père (cf. Jn 14, 9), nous découvrirons que c'est par le chemin d'une participation de plus en plus intime au mouvement vital qu'est sa prière, qu'il veut nous élever au *simplex intuitus veritatis, sub influxu amoris*. Si nous acceptons activement son avance, c'est d'un même élan qu'il nous associe à sa prière incessante et nous ouvre à la contemplation. Ce sera le suprême épanouissement de la grâce de notre baptême.

P. Michel-Jean, s. s. s.

32. S. S. Pie XII, Radiomessage au Congr. Euch. de Caracas, 16 déc. 1956.

UN CURÉ DE PAROISSE ET SON BRÉVIAIRE

On me demande d'expliquer aux lecteurs de *La Maison-Dieu* comment je dis mon bréviaire... Eh bien, non, je ne le ferai pas! je ne le puis pas. Que signifie d'abord ce *comment*? M'interrogez-vous sur le *digne* — *attente* — *devote*? Le dernier point est le secret de Dieu. Quant aux deux premiers, que dire? C'est si variable! Le métro de Paris est moins « digne » que mon église, mais j'y suis plus attentif : la présence de la foule anonyme appelle la prière; dans mon église, je m'attends d'un moment à l'autre à être interrompu par quelqu'un, ou bien mille petits soucis administratifs m'assaillent, sauf si le Saint-Sacrement est exposé. Je dis mon bréviaire très bien dans le train quand j'ai un long trajet devant moi, bien dans ma chambre *clauso ostio*, mieux en commun, dans une retraite sacerdotale, du moins en ce court intervalle de grâce où, après quelques jours d'effort, la psalmodie a pris son rythme, sans que soit encore survenu le laisser-aller ou la lassitude.

Chacun pourrait continuer l'énumération; elle n'a pas d'intérêt. On attacherait, je pense, encore moins d'intérêt à me voir rappeler le catalogue des petits moyens dont notre jeunesse cléricale a été informée : depuis la manière de choisir un bréviaire (selon le mérite relatif des éditions et des formats — petit, moyen ou grand, selon la typographie et l'exclusion plus ou moins rigoureuse des renvois) — jusqu'au « truc » de la pellicule photographique sous vos doigts pour ne pas salir les marges de votre bréviaire — en passant par les « petites feuilles » à insérer entre les pages, afin de vous rappeler les rubriques, ou le sens des psaumes,

ou une intention pour chaque heure de chaque jour... Tout un petit arsenal ingénieux et compliqué! Merci au pape Pie XII qui nous a donné une traduction claire et des rubriques simplifiées. La première nous délivre des acrobaties : je puis me fier au texte que je dis, sans avoir à me rappeler que le sens auquel je dois penser n'est pas toujours celui des mots que je lis. La simplification des rubriques délivre le nouveau sous-diacre des sueurs froides : quand brusquement il se demandait, pendant la récitation de l'oraison, s'il n'aurait pas dû réciter les *preces*, ou s'il n'avait pas manqué aux règles de « concurrence ». Quant au prêtre rassis, cette simplification le délivre de se faire une philosophie un peu facile, tout entière contenue dans ce premier principe : *officium pro officio...*

On insiste. Il faut ce « papier ». Du reste, ne doit-on pas entendre dans *La Maison-Dieu*, après l'enseignement des spécialistes, une voix du clergé paroissial?

Alors, essayons. Si je ne puis dire comment je récite mon bréviaire, peut-être pourrais-je essayer de dire comment je voudrais le réciter (et m'y essaie, tant bien que mal). En tout cas, je dois pouvoir dire *comment je ne voudrais pas* le réciter (et m'efforce de ne pas faire).

*
* *

Je ne voudrais pas réciter mon bréviaire en mécontent. On risque toujours de laisser l'arbre vous cacher la forêt et, dans son état actuel, le bréviaire, malgré la réforme de saint Pie X, en offre plus d'une occasion, il faut l'avouer! On peut souhaiter (d'autant plus qu'on sait que se prépare cette grâce nouvelle) voir le bréviaire restauré : non pas *refait* à la Viollet-le-Duc, mais à la fois respecté et désencombré, comme récemment le chœur et l'abside de Saint-Germain-des-Prés, pour qu'en réapparaissent les lignes maîtresses et la valeur actuelle. Seulement n'allons pas confondre ce qui dépend de nous avec ce qui n'en dépend pas. C'est le mauvais ouvrier qui accuse son outil. On ne prie pas en bougonnant. Prendre avec bonne humeur, ou au moins avec patience, et si possible avec humour ce qui agace nos nerfs. *Hilarem datorem diligit Deus...*

Du reste, je ne voudrais pas davantage — si le danger

me guettait, ce qui n'est pas — dire mon bréviaire en spécialiste d'histoire de la liturgie, ou d'exégèse, ou de patrologie, sans rapport direct avec mon ministère. Le bréviaire ne nous a pas été remis au jour de notre sous-diaconat comme un objet d'étude intéressant, mais comme une suite de notre consécration, et aussi comme une condition fondamentale du ministère qui viendrait avec le diaconat et le presbytérat.

Quoi encore ? Je ne voudrais pas dire mon bréviaire en contribuable médiocre... Le mauvais contribuable fraude, le médiocre s'acquitte et ne s'occupe pas — sauf pour récriminer — de savoir comment sont gérées les affaires publiques : son civisme est assez court. Le bréviaire n'est pas un impôt. Le principal est de le dire, et non de l'avoir dit.

La tentation à laquelle il faut échapper ne serait-elle pas identique dans tous ces cas ? La tentation de se demander en son subconscient si vraiment le bréviaire vaut ce qu'il coûte... Je compare instinctivement ce qu'il m'apporte (d'intéressant ou de nourrissant) et ce qu'il me prend d'efforts, ou tout simplement de temps, la plus rare des denrées dans une vie surmenée. « La lecture de la Bible me nourrit bien davantage »; objecte un de mes amis — un prêtre, naturellement, car les laïcs, eux, se mettent à trouver leur lecture de Bible... dans le bréviaire!

Que pourraient signifier ces bilans ? S'agit-il d'estimer des gains et des pertes pour moi — fût-ce pour mon moi sacerdotal et pastoral ? Ne s'agirait-il pas plutôt de m'oublier moi-même pour répondre à un appel ? Quitter ces calculs que je fais au niveau de l'avoir pour être avec le Christ sans calculer ? Entrer en participation de sa prière ? N'est-ce pas un des aspects de la « communion du Christ Jésus » (1 Cor., 1, 9), notre vocation fondamentale ? Je voudrais réciter, j'essaierai de réciter mon bréviaire dans cette communion au Christ Jésus.

*
* *

Un prêtre, en difficulté avec son bréviaire, me disait pour conclure : « Je ferai l'effort nécessaire si je suis sûr que la prière du Christ passe par mon bréviaire d'une manière toute spéciale. La récitation du bréviaire devient alors une

question de foi : le Seigneur agit, je ne puis m'en rendre compte; peu importe que ça ne me dise rien. »

« Si je suis sûr... » Rien n'est plus sûr! Pieuse hypothèse? Non! Conclusion théologique? Plus que cela : certitude. Et celui-là nous donne cette certitude qui seul pouvait nous la donner : le Christ, par l'enseignement formel de son Église. Relisons saint Augustin, ou plus aisément l'encyclique *Mediator Dei* ou l'exhortation *Menti nostrae* : « En s'acquittant de cette obligation de réciter l'office, le prêtre continue à faire au cours des siècles ce que le Christ a fait. Cette prière de l'office a sans aucun doute une efficacité particulière, car elle est faite au nom du Christ, c'est-à-dire par Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre Médiateur auprès du Père... Cette prière est à un titre particulier la *voix du Christ* qui prie pour nous comme notre Prêtre, qui prie en nous comme notre Chef (saint Augustin).

C'est donc comme la voix propre du Christ qui, par son ministre, implore de son Père très clément les bienfaits de la Rédemption; c'est la voix de celui auquel les phalanges angéliques, tous les saints du ciel, tous les chrétiens de la terre sont unis pour rendre à Dieu la gloire qui lui est due... »

Communier au Christ priant pour les hommes dont j'ai la charge pastorale, reconnaître dans l'office la voix du Christ; et encore dans la voix du Christ, reconnaître la voix de ces hommes, car le Christ parle au nom de tous les membres de son Corps mystique. En leur nom, il veut à travers moi chanter l'action de grâce filiale et rendre au Père la gloire qui lui est due. Il veut faire entendre le cri de leur détresse, plus grande qu'ils ne la connaissent eux-mêmes; il veut laisser passer leurs plaintes et jusqu'à leur amertume ou leur violence : elles s'épurent en traversant son Cœur.

Dans la voix du Christ, reconnaître la voix des hommes *que j'ai rencontrés*. Le bréviaire ne prend-il pas un sens nouveau après certaines séances de confessionnal, ou certaines révisions de vie en équipe d'A.C.O.? Plus encore : dans la voix du Christ, entendre la voix des hommes dont j'ai la charge *et que je n'ai pas rencontrés*, que jamais, sans doute, je n'atteindrai, dont je ne saurai jamais les besoins et les appels secrets. Le Christ, lui, les connaît, les

entend. *Tu autem vides : tu laborem et maerorem considerás... Desiderium miserorum, audisti, Domine* (Ps. 9). En lui, je les rejoins, je viens à leur aide. Pourquoi alors la foule, très relative, des gens qui attendent à ma porte, ou que je dois aller voir, ou pour qui j'ai ceci et encore ceci à faire m'empêche-t-elle de donner une heure par jour à la foule immense de tous les autres, qui ont droit à mon bréviaire comme à ma messe ?

Je voudrais donc dire mon bréviaire en communion avec l'Église. Reconnaître la « voix de l'Église » qui parle à son Seigneur, ou nous parle de lui et de son œuvre. Reconnaître aussi la voix de tous les hommes auxquels l'Église est envoyée, dans le monde entier : *sermo universorum, vox Ecclesiae*, dit saint Ambroise, commençant à parler des psaumes. En somme, réciter l'office comme un P. Lyonnet se voyait récitant le *Pater* de la messe : « Je récite vraiment le *Pater* avec Jésus-Christ; derrière nous, tout le peuple chrétien, toute l'Église, et même tout homme balbutiant un commencement de prière à la divinité; toute prière ébauchée s'achève dans la nôtre » (Lyonnet, *Écrits spirituels*, p. 123).

Dire mon bréviaire « en tout premier lieu pour l'Église » — *In primis pro Ecclesia tua catholica... toto orbe terrarum* — comme la messe *Una cum famulo tua Papa nostro Joanne et Antistite nostro...* le pape, mon évêque, tous les évêques, mes frères prêtres disent le même bréviaire, ou au moins, dans les rites orientaux, les mêmes psaumes. Prière d'unité, prière missionnaire.

Je m'aperçois que, pour mieux dire mon bréviaire, si je dois mieux connaître les psaumes et l'office, je dois surtout mieux connaître l'Église, mieux connaître le monde du péché et de la grâce : connaître la Rédemption, connaître le Rédempteur, connaître Dieu davantage. A la limite, cela suffirait, comme cela suffisait à sainte Thérèse de Lisieux. Sœur Geneviève (*Conseils et souvenirs*, pp. 68 ss.) nous apprend que sa sœur « ne comprenant pas le latin », ne saisissait pas le sens littéral de l'office, sauf pour « certains passages », lus en dehors de l'office, dans des traductions. De plus, les « jeunes sœurs » n'ayant pas la permission de lire une Bible complète, « elle n'en avait pas d'exemplaire à sa disposition ». Mais elle aimait l'office et s'y appliquait

de son mieux, heureuse de « redire à Jésus son amour dans des termes qu'elle ne comprenait pas », se contentant de « savoir que cela lui faisait plaisir ».

Quand le bréviaire me devient superflu, c'est que je m'enferme dans le cercle étroit de ce que je vois et de ce que je fais et crois efficace. Je commence à oublier le combat de l'Église militante dans le monde et dans chaque cœur; j'oublie l'Église du silence; j'oublie le drame de chaque destinée personnelle, dans tout l'univers. Oublier, c'est déserter : la prière est un combat; le Christ m'y veut avec lui. Il ne faut pas que je lui manque, à lui, et à mes frères en lui.

Il ne faut pas que je manque à Dieu qui mérite tant d'être aimé. L'aimer *au nom de* ceux qui ne le connaissent pas, c'est-à-dire non pas *à leur place*, mais en réalisant déjà avec eux dans notre cœur, par la charité du Christ qui les cherche, une unité, une « communion ». « Quant à notre communion elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » et « notre joie sera complète » le jour où nos frères s'y joindront à leur tour, comme d'avance les y joint notre prière.

En somme, la joie du bréviaire est celle de la communion au Christ Jésus. Cette joie peut être austère, recouverte par toutes sortes d'obstacles. Un de mes anciens, que je vénère, avoue qu'après cinquante ans de vie sacerdotale, son bréviaire lui est toujours à charge : il a peine à le dire, il y met une heure et demie; jamais il n'a été à l'aise dans l'Ancien Testament, et les psaumes lui paraissent trop souvent une prière préchrétienne, nullement évangélique; mais il est fidèle. Le Seigneur qui permet de telles situations, reçoit ces fidélités difficiles comme une marque de véritable amour. N'empêche! Le dessein du Seigneur n'est pas de faire peser sur nous un joug. Nous devons le remercier du renouveau biblique et liturgique dont nous bénéficions. Normalement, le bréviaire ne devrait pas nous être un poids, mais une joie : une « joie de liberté », dit saint Ambroise, et une joie qui rejaillit vers les autres : *libertatis laetitia, clamor jucunditatis, laetitiae resultatio.*

Si je supporte mon bréviaire, il me devient une montagne impossible à soulever. Si je le prends comme le Seigneur me le donne, il me demande encore des efforts, mais comme

une montagne à gravir, à la suite du Christ. Une fois peut-être, ce sera le Thabor, d'autres fois le Calvaire. Habituellement, ce ne sera ni l'un ni l'autre. C'est assez que notre bréviaire nous invite à monter là où le Christ prie.

Vous me direz : voilà de bons principes, mais pratiquement? Rien n'est plus « pratique », à mon avis, que de se rappeler les principes. Cela commande tout le reste. Sans ce rappel, les moyens deviennent des recettes qui n'entraînent pas l'adhésion. Je dirai cependant quelques moyens qui me réussissent... quand je les emploie avec persévérance. Peut-être réussiront-ils à d'autres, sous la même condition!

*
* *

Je ne cite que pour mémoire le travail sur les textes, l'utilisation du crayon qui souligne les mots clés, marque les articulations ou les applications. « Pratiquement » le bréviaire latin-français des PP. Hugueny et Roguet nous en dispense : ses sous-titres, ses notes suggestives et variées, rendent le plus grand service. Par contre, l'usage d'un tel bréviaire ne dispense pas de connaître la Bible, de la fréquenter, d'y « habiter ». Une sainte Thérèse de Lisieux, non seulement regrettait de ne pas comprendre l'office, mais aurait voulu savoir l'hébreu et le grec pour lire dans le texte original la parole de Dieu. Du moins des ouvrages comme ceux du P. Guillet : *Thèmes bibliques*, ou du P. Bouyer : *La Bible et l'Évangile*, demeurent des clés nécessaires. Je propose aussi à ceux qui sont toujours mal à l'aise dans l'usage chrétien du psautier de chercher les citations, implicites ou explicites, des psaumes dans le Nouveau Testament. Un simple examen de la table d'un Nestle leur indiquera sur les cent cinquante psaumes, cent trois psaumes différents dont un verset au moins est cité dans le Nouveau Testament, souvent plusieurs versets, jusqu'à sept pour le psaume 68, neuf pour le psaume 21, et souvent chaque verset plusieurs fois. Mgr Garrone n'a-t-il pas écrit que, pour mieux prier les psaumes, il nous faudrait mieux connaître... le Nouveau Testament!

Ceci dit, un premier moyen me paraît nécessaire, auquel sainte Thérèse de Lisieux et ses sœurs restaient fidèles,

même quand elles ne comprenaient pas le texte de l'office; elles comprenaient au moins ceci : l'office est la prière du temps. Laissons donc le plus possible les heures du bréviaire à leur place dans le temps. On peut se moquer, dire que cela est bon en vacances, quand on a l'esprit libre et la disposition de ses horaires. Je suis persuadé du contraire. Moins j'ai mon temps et ma liberté d'esprit, plus il m'est nécessaire de dire Prime et Tierce en début de matinée, Sexte à la fin, None en début d'après-midi. Vêpres en soirée, etc... Plus on a peine à fixer son attention plus il est utile que l'acte de réciter l'office tire un sens du moment au moins où on l'accomplit. De même, c'est surtout lorsqu'on est très pris qu'il vaut la peine de faire un acte de foi pour *prendre* et donner à Dieu le temps qu'on n'a pas. Prendre le temps au nom de tous les hommes pour lesquels le temps passe sans référence à Dieu. Cela fait partie de notre mission. « Aux prêtres, l'Église a confié *cette charge particulière de consacrer à Dieu* d'une certaine manière *le cours du temps et tous les événements* en priant également au nom du peuple » (Exhortation *Menti nostrae*). Consacrer à Dieu, pour tous les hommes, connus et inconnus, dont j'ai la charge, cette journée qui commence, ce milieu du jour avec ses tentations de violence ou de lassitude, ce jour qui finit avec tout ce qui s'est passé depuis le matin : rejoignant par un acte de foi la victoire du Christ Sauveur, je dirai ce soir, d'avance, pour tout cela, le *Magnificat* de l'éternité.

Les situations les plus anormales dispensent-elles d'un effort en ce sens ? Cet aumônier de lycée que j'ai rencontré, tenu par un horaire si serré, avec un si grand nombre d'heures de cours qu'il commence son bréviaire seulement vers minuit (heure légale), au lieu de commencer à Matines du jour qui s'achève et de tout enfiler d'un trait, s'il pouvait, aux premières vacances, gagner une demi-étape ? S'il pouvait désormais réciter à minuit la deuxième moitié de l'office du jour, avec la première moitié de l'office du lendemain ? Son bréviaire prendrait mieux son sens : Vêpres, Complies, Matines et Laudes, au moins y seraient à leur place. Et je parierais qu'ensuite, il trouverait le moyen de mieux situer par-dessus le marché, une ou deux petites Heures. Seulement il faut « y croire », et essayer, et se reprendre.

Dans la même perspective, il est admis qu'on peut intervertir l'ordre de récitation du bréviaire pour une cause raisonnable — *quaelibet causa rationalis* (par exemple, pour réciter le bréviaire avec un ami, ne pas se mettre en retard quand on a sous la main un Diurnal et qu'on n'a pas encore récité Matines...). Ne peut-on estimer « raisonnable », lorsqu'on a été retardé sans l'avoir voulu, de reprendre d'abord l'heure qui convient au moment de la journée où l'on est arrivé, et ensuite celles qui avaient été omises? Je trouve qu'on y gagne en vérité.

Pour plus de vérité aussi, il me semble nécessaire de s'habituer à prendre, dans la récitation, l'attitude qui convient corporellement et psychologiquement.

Corporellement, les diverses attitudes prescrites pour la récitation publique ont leur signification; elles parlent, elles expriment et soutiennent la volonté de prier. Nous ne sommes pas de purs esprits. On devrait conserver ces attitudes le plus possible, dans la récitation privée. Du moins, si je les aligne toutes sur une seule d'entre elles, j'essaierai que ce ne soit pas normalement sur l'attitude « assis »... ce n'est pas forcément la plus expressive!

Psychologiquement, puisque le bréviaire n'est pas un impôt, il n'est pas une échéance à rattraper en dernière minute, ni à avancer pour être quitte : deux manières d'être toujours pressé. Être à ce qu'on fait, dût-on pratiquer « le système du tiroir », cher à un de mes amis laïcs fort occupé : s'interdire de penser à ce qui est passé ou à ce qui va venir. Cela suppose qu'on attache à ce que l'on fait une importance véritable : les zones de basse pression attirent immanquablement toutes les distractions, les anticipations et les impatiences. Prendre le temps qu'il faut, sans lenteur ni précipitation, naturellement. Sous prétexte de gagner quelques dizaines de secondes, on dévalorise des dizaines de minutes. Le temps gagné est du temps perdu.

Ce que j'ai à ajouter est plus délicat. On peut en abuser. Mais je suppose qu'on est décidé à être fidèle au bréviaire, qu'on a admis les principes spirituels rappelés plus haut, qu'on y revient souvent. Alors, soyons vrais dans notre attitude psychologique vis-à-vis de l'obligation du bréviaire. A la suite de saint Liguori, les moralistes nous disent qu'on n'est jamais tenu, pour satisfaire à l'obligation du bré-

viaire, de prendre sur ses repas ou sur son sommeil. Il s'agit de repas et de sommeil, non de banquets et de flâneries, non du temps perdu en bavardages ou traînasseries! Il s'agit aussi d'obligation : ce qui n'est pas obligatoire peut être fort recommandé. « Le pape trouve le temps », répondait Pie XI à quelqu'un qui demandait à être dispensé, faute de temps. Mais on fait mieux ce qu'on fait lorsqu'on le fait en vérité : se savoir probablement dispensé de l'obligation, aide à dire quand même l'office non par nécessité, pour éviter le péché, mais par fidélité à plus d'amour — peut-être aussi en réparation *pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis*, les nôtres, celles de nos frères qui ne prient pas assez...

Enfin, je voudrais me rappeler que la liturgie normale de l'office est la récitation collective, mieux que cela : la *célébration* des Heures. Tout comme la liturgie normale de la messe est celle de la messe solennelle, bien que toute messe soit acte d'Église. Fût-il absolument seul, comme Frère Charles de Jésus au Hoggar, quand, après onze mois d'attente, il reçoit permission de célébrer sans servant et sans assistance, le prêtre, à la messe, représente le Christ, Chef du Corps mystique; en lui toute l'Église est présente. Il y a longtemps que saint Pierre Damien expliquait cela à un correspondant qui s'étonnait du pluriel : *Dominus vobiscum*. N'en est-il pas de même pour la récitation de l'office? Mais il ne faut pas laisser trop facilement de côté les rites que l'Église recommande sans les imposer : la récitation collective de l'office est toujours meilleure en elle-même que la récitation individuelle. Nous en souvenons-nous assez? Comment peut-on passer de longs moments entre prêtres, à travailler, à discuter ou à se distraire, sans célébrer ensemble, quand le moment en est venu, les Heures de l'office? Pourquoi agir comme si la récitation du bréviaire était chose strictement individuelle et privée, à quoi il serait toujours un peu malséant de faire allusion, quand c'est notre mission commune? Grâce à Dieu, on le comprend de plus en plus dans le jeune (ou moins jeune) clergé, qu'on dit moins fidèle au bréviaire que ses devanciers...

En tout cas, dans la récitation même individuelle, je voudrais conserver quelque chose de l'attitude psychologique, paisible et plutôt contemplative, qu'impose la récitation

commune lorsqu'on en respecte les exigences techniques. Marquer la médiante, souligner le *Gloria Patri*, méditer un instant après *Oremus* l'oraison qu'on va réciter, et dont le bréviaire du P. Roguet met opportunément sous les yeux, pour cela, la traduction française. Ma prière serait-elle alors malgré moi rongée de distractions comme une feuille de platane par les hannetons, les nervures y subsisteraient : le cri du *Deus in adjutorium* au début de l'heure, le silence de l'*Oremus* à la fin; et le *Gloria Patri*, la prière d'éternité, en conclusion de chaque psaume.

Reste sans doute qu'il faut avoir préparé notre âme à prier. Il est bon que nous aient été supprimés l'*Aperi*, et le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* du début des Heures : une récitation supplémentaire n'est pas la meilleure préparation de l'âme à la prière vocale. Il demeure indispensable de prendre, avant de commencer, dix secondes de silence afin de se remettre en présence de Dieu, avec le Christ, au service de l'Église, pour le monde à sauver. Ici encore, le temps qu'on voudrait gagner en ferait perdre bien davantage.

*
* *

Qu'on ne se laisse pas duper par le vocabulaire. « Dire son bréviaire » est une locution aussi approximative que l'expression « dire la messe ». J'ai à *dire* mon bréviaire, ou mieux, à le *prier*, comme les Anglais disent *to pray the mass*. Il ne s'agit pas non plus de *mon* bréviaire comme d'une chose dont je serais le maître, il s'agit de l'*office*, de l'office *divin*.

Pour mieux le comprendre, relisons Dom Marmion. Il veut, à l'office, « plaider la cause de toute l'Église ». « A cet effet, dit-il, je jette un regard sur tout ce que la terre renferme de besoins et de misères, les malades, les mourants, les tentés, les désespérés, les pécheurs, les affligés. Je prends dans mon cœur les douleurs, les angoisses, les espoirs de chaque âme. Je dirige aussi mon intention vers les œuvres de zèle entreprises pour glorifier Dieu et sauver le monde : les missions, les prédications. Je prends enfin les intentions de ceux qui se sont recommandés à mes prières, de ceux que j'aime, des âmes qui me sont unies, et ainsi, je me

prépare à intercéder pour tous avec le Christ : *semper vivens ad interpellandum pro nobis.* »

Comment, prêtre de paroisse, je voudrais réciter mon bréviaire ? Avec autant de sens apostolique que cet Abbé bénédictin !

Henri Le Sourd,
curé de Saint-Sulpice.

L'OFFICE DIVIN, FERMENT DE LA PRIÈRE PERSONNELLE[1]

La prière publique de l'Église a pour noyau intial cet office synagogal évolué qui constitue encore la première partie de la messe; la prière chrétienne y naît de la Parole de Dieu.

L'office divin s'est développé comme à l'entour de cette célébration fondamentale, pour en prolonger un écho dans toute la vie des fidèles.

I. — La prière du matin et du soir

Lui-même trouve aussi son origine dans le culte de l'Ancien Testament. Au Temple de Jérusalem, chaque matin et chaque soir, se célébrait le sacrifice des parfums qu'accompagnaient des prières, essentiellement psalmodiques. Une part de l'office synagogal, le matin et le soir, pouvait être considérée comme une association à ce sacrifice de louanges quotidien. De même, dans l'Église chrétienne, jusqu'au 4e siècle au moins, alors que l'eucharistie n'est célébrée que le dimanche ou pour les fêtes des martyrs, chaque matin et chaque soir les fidèles s'assemblent sous la direction du clergé pour un office de louanges : les Matines (au sens primitif du mot), plus tard, en Occident, appelées les Laudes, au lever du soleil, et les Vêpres à son coucher.

Ces offices sont si bien dans la continuité des offices analogues de la synagogue qu'on y retrouve, dans toutes les anciennes liturgies chrétiennes d'Orient et d'Occident,

1. Extrait de : L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, qui vient de paraître chez Desclée et Cie.

les mêmes psaumes qui étaient déjà réservés aux mêmes heures du jour par la synagogue. Ce sont, pour les Laudes (qui en ont tiré leur nom), les trois grands psaumes *Laudate* qui terminent le psautier. Aux Vêpres reviennent les autres psaumes de louange dont l'ensemble forme ce qu'on nomme le Hallel.

Autrement dit, ce qui est propre à la prière du matin et du soir de l'Église, c'est d'être une prière de louange : un prolongement, un renouvellement de cette « action de grâces », de cette « eucharistie » dont nous savons comment elle est la prière fondamentale que la Parole de Dieu elle-même suscite en réponse dans le cœur de l'homme qui l'accueille avec foi.

Autrement dit, la prière par laquelle toute journée chrétienne doit normalement commencer et s'achever est une prière foncièrement théocentrique : où la contemplation des *mirabilia Dei*, des hauts faits de Dieu, doit élever l'âme vers lui dans une louange foncièrement désintéressée. Sans doute, il convient que, le matin, nous invoquions le secours de Dieu pour la journée qui vient, — que le soir nous lui confessions nos fautes et nous nous remettions entre ses mains pour le repos de la nuit. Ces thèmes auront leur place naturelle dans notre prière. Mais, si cette prière est ce qu'elle doit être, ils n'en seront pas le tout ni même la base. Voir Dieu, par la foi, tel qu'il se révèle à nous dans sa Parole, l'admirer, le glorifier, tel doit être le mouvement, l'élan premier de notre prière chaque matin et chaque soir.

Les thèmes de cette louange, qui lui sont fournis par les séries de psaumes appropriés déjà au matin et au soir dans la tradition synagogale, suivie par toutes les traditions chrétiennes d'Orient et d'Occident, sont aussi très révélateurs. Ils nous montrent comment la prière, pour remplir toute notre vie, doit s'adapter à celle-ci et la conformer en retour à la révélation sur elle-même que la Parole divine est seule à pouvoir lui apporter.

En effet, quel est le thème essentiel des Laudes, de ces trois psaumes 148-149-150 qui en constituent le cœur ? C'est la louange de Dieu dans la création de l'univers. Parallèlement, le thème des psaumes du Hallel, réservés à l'office des Vêpres, c'est la louange de Dieu pour son intervention salvatrice dans l'histoire de l'homme. C'est-à-dire

que le matin, lorsque l'homme se réveille, lorsqu'il reprend une conscience neuve de l'univers qui l'entoure et de la vie qui l'anime, il doit refaire à neuf, de sa vie dans le monde, de sa connaissance du monde, une glorification de Dieu, comme source de tout être et but auquel tout être doit tendre. Plus profondément, aidé par la Parole divine des saintes Écritures, l'homme, à son réveil, doit restaurer chaque jour le sens, qu'il n'a que trop perdu, de toutes choses comme d'autant de paroles divines qui lui sont adressées, pour qu'il reconnaisse Dieu à travers elles, et pour qu'il les utilise en retour avant tout comme des instruments de sa louange.

Et le soir, récapitulant, recueillant l'expérience de la journée, sous la même influence de l'inspiration biblique, l'homme doit y reconnaître un écho de l'expérience du peuple de Dieu se penchant sur son passé. En d'autres termes, de toute l'expérience mêlée de ses propres chutes ou insuffisances et de la grâce divine qui pourtant ne lui fait jamais défaut, au point de l'aider à tirer même de ses défaillances l'occasion de progrès nouveaux, il doit dégager la reconnaissance et la glorification de la Providence divine : de cette main forte et de ce bras étendu dont parle Moïse, par lesquels Dieu a secouru et ne cesse de secourir son peuple, pour le ramener à lui à travers toutes les vicissitudes de l'existence. Le même qui est le créateur de tout à l'origine, en effet, dans l'histoire de l'homme dont son intervention fait une « histoire sainte », bien qu'elle ne soit trop souvent que l'histoire de nos péchés, se révèle et doit être finalement reconnu comme le Sauveur.

II. — Les prières du jour

C'est sur ce rythme fondamental de la prière de chaque matin et de chaque soir que doit se tisser le détail des prières qui strieront nos journées de rencontres incessantes avec Dieu et, ainsi, absorberont peu à peu toutes nos activités, même les plus profanes d'apparence, dans une seule action divine.

C'est dans ce but que les Juifs encore connaissaient trois prières diurnes, constituant comme autant d'étapes décisi-

ves dans le déroulement de nos journées : les prières de la troisième, de la sixième et de la neuvième heure, c'est-à-dire, selon notre façon de compter, neuf heures du matin, midi et trois heures de l'après-midi.

Nous voyons, par les Actes des apôtres, les premiers chrétiens continuant de pratiquer ces prières de la synagogue. Et tous les auteurs spirituels des trois premiers siècles insistent à l'envie sur l'importance de ce triple retour à Dieu au milieu des occupations de la matinée, à la halte de midi, au moment où le soir s'annonce. De cette pratique universelle, mais privée dans sa forme, les monastères cénobitiques, au 4e siècle, feront une prière organisée et collective. Mais encore au 6e siècle la règle de saint Benoît montre bien comme il s'agit, non d'un office public à proprement parler, mais d'une pause dans les occupations du jour, pour y ramener l'âme vers Dieu. Ces « petites heures », de Tierce, Sexte et None, comme on les appelle, peuvent être, dit expressément la règle bénédictine, récitées non pas dans l'oratoire mais sur le lieu même du travail. C'est aussi pourquoi elles sont d'une forme brève et stéréotypée, qui se prête aisément à la récitation par cœur, quand on n'a pas de livres sous la main.

Caractéristiques encore les psaumes que la règle bénédictine y assigne. En semaine, ce seront les psaumes graduels, dont le thème perpétuel est que si le Seigneur n'est présent et agissant à travers nous, « ceux qui travaillent travaillent en vain ». Le dimanche, en revanche, à peu près tout entier consacré à la contemplation, ces heures seront remplies par la récitation du psaume 118 (hébreu 119), dont tout le thème n'est que la méditation inlassable de la Parole de Dieu.

Enfin, vers la fin du 4e siècle, deux autres prières monastiques qu'on peut appeler des prières domestiques : des prières rythmant la vie de la communauté comme telle, viendront achever le cycle des prières diurnes. Ce sont les offices de Prime et de Complies. Le premier est destiné à préparer la journée de travail; en fait, il se combine avec la réunion capitulaire où les tâches quotidiennes sont distribuées. Le second, de même, doit la clore et préparer au repos : c'est la prière qui précède immédiatement la montée au dortoir et qui doit laisser l'âme sur une dernière

impression d'abandon confiant pour la nuit entre les mains de Dieu.

Ajoutons seulement à ce propos qu'il est bien caractéristique d'une vue superficielle de la tradition liturgique qu'on se soit tant attaché, à une époque récente, à ces deux prières (surtout à Complies), aux dépens de Laudes et de Vêpres. Ces prières de Prime et de Complies, centrées sur nous, sur nos besoins, notre activité et notre repos, si belles qu'elles soient, ne sont pourtant que des appendices à la prière du matin et du soir véritablement traditionnelle : celle qui nous fait contempler Dieu et le louer pour son œuvre de créateur et de rédempteur.

III. — La vigile

Un autre élément capital dans le développement que la prière publique a connu sous l'influence du monachisme est la constitution d'une vigile quotidienne, occupée à la lecture méditée des Écritures. Déjà l'Église ancienne dans son ensemble consacrait une partie de la nuit du samedi (toute la nuit, le samedi saint) à préparer de cette façon la célébration eucharistique dominicale. C'est là l'origine immédiate de la première partie de la messe, telle que nous l'avons déjà commentée. Les moines, indépendamment de la préparation à l'eucharistie, ont rendu cette vigile quotidienne. C'est là qu'ils en sont venus à pratiquer, non seulement une lecture sélectionnée des passages principaux des Écritures, comme il en était dans les offices destinés à la masse des fidèles, mais une lecture continue et en principe intégrale. D'autre part, la vigile des monastères, comme les autres offices monastiques, a joint à cette lecture le chant, non seulement de quelques psaumes choisis, comme à Laudes et Vêpres, ou de quelques fragments de psaumes sélectionnés, comme dans les vigiles dominicales anciennes, mais d'un ensemble de psaumes suivis. Ce sont, naturellement, pour cette heure où on lisait à loisir l'Écriture, les grands psaumes historiques, ou les psaumes sapientiaux qui méditent l'histoire dans l'esprit des Sages d'Israël, qui se sont imposés.

Toute cette élaboration typiquement monastique avait

pourtant, elle aussi, son origine dans une dévotion privée que les plus anciens Pères conseillaient à tous les fidèles, et même aux gens mariés. Cette dévotion était liée étroitement à l'attente eschatologique des premiers chrétiens, c'est-à-dire à la disposition qui était la leur à l'égard du retour du Christ : se tenir toujours prêt à l'accueillir quand il viendra, à quelque moment que ce soit et que nous ne pouvons prévoir. Dans ce but, volontiers on coupait ou l'on abrégeait délibérément chaque nuit par un moment de méditation, où l'on se remémorait les enseignements de l'Écriture pour se maintenir ou se renouveler dans l'attente de la rencontre avec Dieu. Les heures nocturnes s'imposaient pour cela, pensait-on, d'une part parce qu'elles étaient les plus paisibles, les plus propices à une méditation que rien ne vienne entraver ni troubler, — d'autre part, et non moins, parce que ce sont celles par excellence où, pour peu qu'on se laisse aller, on est tenté plus que jamais d'oublier, dans le repos, dans la détente, toute recherche de Dieu.

Une fois qu'on a pris conscience de cette signification complexe des Heures de l'office, on voit aisément le parti qu'on peut en tirer pour bénéficier, dans son effort de prière le plus personnel, de la tradition bien comprise.

IV. — Office divin et prière personnelle

Examinons ce qui concerne directement les prêtres, les ministres sacrés, les religieux et les fidèles qui ont la possibilité de s'associer, soit individuellement soit collectivement, à la récitation de l'office divin, tel qu'il nous est actuellement parvenu; mais aussi, plus généralement, le cas de tout chrétien fervent.

L'accent premier doit être mis sur la prière des Laudes et des Vêpres. Pour les fidèles qui n'ont pas d'obligation canonique de réciter l'office divin mais qui, sans pouvoir s'astreindre à tout en célébrer, veulent au moins en dire l'essentiel, c'est là le bloc primitif, et primitivement destiné en fait à tous, auquel ils doivent s'attacher. Pour tout chrétien, même si, pour une raison ou une autre, il ne dit pas habituellement la prière des Laudes ou des Vêpres telle

qu'elle est parvenue jusqu'à nous, la journée doit viser à s'encadrer entre une louange matutinale et une louange vespérale normalement dominées par les deux grands thèmes inspirateurs de ces prières dans la tradition catholique unanime, et déjà dans la tradition juive.

Pour tout chrétien également, qu'il utilise ou non le texte même du bréviaire d'une façon habituelle, il est un effort de méditation quotidienne de la Parole de Dieu qui doit se poursuivre dans les heures libres, qui seront habituellement des heures nocturnes. Que ce soit avant que commence notre journée d'activités diverses, ou en prenant sur les heures de repos qui la suivent, peu importe. Mais il faut que tous, plus ou moins, nous ayons à cœur de prendre sur nos loisirs quotidiens en tous cas le minimum nécessaire pour que toutes nos journées, autant que possible, s'alimentent à la source de la Parole divine. Dans le choix des textes que nous lirons à travers l'année ecclésiastique, dans l'esprit où il convient de les méditer, la disposition des lectures du bréviaire, les séries de répons adaptés à ces lectures, qu'il contient, peuvent être un guide pour tous, même pour ceux qui n'ont pas à réciter l'office, ne peuvent pas ou ne désirent pas le réciter habituellement.

Réciproquement, pour ceux que l'Église astreint à cette obligation, clercs ou religieux, s'ils en comprennent le sens, il ne sera pas possible de se contenter habituellement des lectures bibliques tronquées, des commentaires parfois insuffisants que contient le bréviaire actuel. Suivant les convenances de chacun, tous auront à cœur de compléter ces lectures prescrites par cet ensemble de lectures dont, encore une fois, les lectures canoniques fournissent au moins comme l'amorce. La vigile canonique se prolongera ainsi dans une vigile personnelle, qui sera elle-même le point de départ de toute oraison méditée.

De même, les heures du jour seront l'aliment ou fourniront l'inspiration générale de l'effort pour prolonger la prière à des moments fixés jusque dans tous les moments de la journée. On pourra, de ce point de vue, s'inspirer de la tradition orientale et occidentale qui marque unanimement la célébration de la troisième heure par une mémoire expresse de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres à cette heure-là. A la sixième heure, en Orient aujourd'hui

encore comme jadis dans l'office gallican, c'est la mise en croix du Christ qu'on se rappelle, et sa mort à la neuvième. L'office romain, lui, dans l'hymne introductif, évoque simplement, à midi, la lutte nécessaire, au milieu du jour, contre l'absorption de l'âme dans le monde et ses passions, et, quand vient le soir, invite notre foi à s'élever des vicissitudes de la création à l'éternité de son créateur.

Mais tous ces rappels n'ont de valeur que pour nous pousser à la prière constante et nous la faciliter. D'où l'introduction, dans l'Orient byzantin, des heures intermédiaires, entre les trois plus anciennes petites heures canoniques. D'où surtout les diverses pratiques qui visent à mettre la prière dans toute la vie, et, ce qui n'est pas moins important, à la faire s'adapter à tout le cours naturel de celle-ci, de manière à l'infléchir en retour tout entière vers le Christ et vers Dieu.

En particulier, que nous utilisions ou non le texte canonique des prières de Prime et de Complies, il est désirable que notre engagement dans le travail comme notre accession au repos se fassent sous le regard de Dieu et prennent un sens qui unisse et notre activité et notre détente à la présence vivante de Dieu en nous par le Christ.

Lorsqu'on a médité sur tout cela, il apparaît impossible, d'une part, pour les prêtres et les religieux, de rejeter l'office divin dans des temps morts, plus ou moins bloqués pour plus de facilité, quitte à se consacrer plus ou moins longuement ensuite à des prières individuelles. La place des Heures dans la journée et leur signification essentielle (qui sont étroitement liées) doivent être respectées, de manière qu'elles jouent le rôle naturel d'inspiratrices de toute la prière, de conformatrices (si l'on peut dire) de toute la réalité de notre existence quotidienne à l'idéal de la prière chrétienne.

Et, pour tout chrétien, la tradition liturgique de l'Église doit fournir à tout le moins le schéma d'une prière vraiment insérée dans la vie et la pénétrant tout entière, sous ses plus divers aspects.

Louis Bouyer, p. o.

PRIÈRE INDIVIDUELLE ET PRIÈRE COMMUNAUTAIRE

A qui demande comment prier, il arrive que prêtres et religieux donnent des réponses embarrassées. Cette question soulève tant de problèmes! Il y a celui des espèces de prière : vocale et mentale, communautaire et individuelle, liturgique et non liturgique; laquelle de celles-ci convient à celui qui interroge ? Il y a le problème de l'apprentissage : demande-t-on qu'on enseigne l'art de faire oraison, ou bien celui de participer comme il le faut à la prière liturgique, voire simplement communautaire ou vocale ? Il faut tenir compte également des étapes de la vie intérieure : la prière ne revêt pas les mêmes formes selon qu'il s'agit d'un chrétien qui entend s'en tenir aux obligations imposées par l'Église dans ce domaine, ou selon qu'il s'agit d'un chrétien se sentant appelé à l'intimité intérieure avec Dieu. Ce dernier point soulève d'ailleurs un autre problème encore, qui dépasse les cas personnels : quelle hiérarchie établir entre les formes de prières énumérées plus haut ?

Dans la réalité concrète, ces questions diverses sont intimement liées. A supposer que l'on reconnaisse, en schématisant quelque peu, deux formes principales de prière, individuelle et communautaire, et que l'on ait déterminé laquelle convient *hic et nunc*, il reste à apprendre l'art de la pratiquer, et il reste à établir les rapports qui la relient à l'autre. C'est cette dernière question qui fera d'abord l'objet de cet article. Après avoir donné les éléments de solution, on tentera quelques suggestions pour la pratique.

*
* *

Déterminer les rapports entre prière individuelle et communautaire réclame qu'on examine de près comment les fidèles qui réfléchissent les conçoivent, en nous efforçant de rejeter tout *a priori*, soit en faveur de la prière liturgique, soit en faveur de l'oraison. Il se fait qu'après avoir été étudiée plus d'une fois, la question présente à nouveau une certaine actualité : plusieurs publications récentes en effet ont été suscitées par *Liturgie et contemplation*, de J. et R. Maritain[1]. Mais l'intérêt pour les essais de solution ne date pas de ce petit volume, tant s'en faut! Parmi bien d'autres témoignages ou travaux plus anciens[2], il faut donner une place de premier plan à l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII. Il y est répété avec insistance que les deux prières, individuelle et communautaire, doivent s'étayer l'une l'autre. Les prérogatives de la prière intérieure, elles sur-

1. J. et R. Maritain, *Liturgie et contemplation* (coll. « Présence chrétienne »), Bruges, 1959. Les principales études suscitées par cet ouvrage ont été résumées et analysées par Dom G. Oury, *Chronique de liturgie*, dans *L'Ami du Clergé*, 70 (1960), pp. 564-566. Ces études sont celles de Dom I. Van Houtryve, *Liturgie et contemplation*, dans *Questions Liturgiques et Paroissiales*, 41 (1960), pp. 105-110; L. Bouyer, *Liturgie et contemplation*, dans *La Vie Spirit.*, 102 (1960), pp. 406-409; P.-R. Régamey, o. p., *L'orientation contemplative de la prière liturgique*, dans *La Vie Spirit.*, 102 (1960), pp. 470-492; G. Lefebvre, o. s. b., *Oraison et liturgie*, dans *La Vie Spirit.*, 102 (1960), pp. 428-439; B. Bro, o. p., *Peut-on se passer de liturgie ?* dans *La Vie Spirit.*, 103 (1960), pp. 5-32; M.-M. Labourdette, o. p., *Principes pour la prière liturgique*, dans *La Vie Spirit.*, 102 (1960), pp. 493-505.

2. On peut citer ici les chapitres consacrés à *Liturgie et spiritualité* par Dom C. Vagaggini, dans *Il senso teologico della liturgia*, 1re éd., Rome, 1957, ch. 21-22. (Ces chapitres ne figurent pas encore dans ce qui a paru déjà de la traduction française, *Initiation théologique à la liturgie*, t. I, Bruges, 1959.) Notons en outre la série instructive de travaux doctrinaux et de témoignages publiés dans *L'anneau d'or* sous le titre *Seigneur, apprends-nous à prier* (nº 75-76, mai-août 1957). Des articles de M. H. Caffarel publiés dans *L'anneau d'or* et dans les *Cahiers sur l'oraison* ont été réunis en un volume, de *Lettres sur la prière* (Paris, 1960). On peut rappeler aussi le beau recueil de textes de l'école française du 17e siècle, dû à M. L. Cognet, *La lumière dans les ténèbres* (Cahiers de La Pierre-Qui-Vire, 10). Paris, 1957. Il semble que, parmi les études plus anciennes, il faut accorder une place spéciale à celle de R. Hoornaert, *Liturgie ou contemplation*, dans *Études carmélitaines*, 17, 1 (1932), pp. 177-215. Nous avons tenté l'examen de quelques aspects de la question en *Psalmodie et contemplation*, dans *Carmel* (1959), pp. 252-265.

tout, ne peuvent être négligées au bénéfice de la prière liturgique ; ce serait un grand dommage pour celle-ci, menacée ainsi de dégénérer, faute d'attitude intérieure, en un formalisme stérile[3].

Or, à lire sans préjugé, non seulement *Liturgie et contemplation*, mais nombre de témoignages vécus dont la valeur spirituelle est éclatante[4] — on en a publié récemment plusieurs —, on doit remarquer la place subordonnée que tient la liturgie dans la vie de ceux et de celles qui ont décrit leur itinéraire intérieur. Ce fait peut irriter certains, surtout aujourd'hui; il reste que c'est un fait, et ce fait nous mène au cœur du problème.

Une double série d'affirmations s'affrontent. D'un côté, toute une littérature ne cesse de poser en principe, et même de démontrer, la supériorité incomparable de la prière communautaire, et plus précisément de la prière liturgique. Étant « le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Chef et de ses membres[5] », en d'autres mots la prière du Christ et de l'Église, elle revêt une signification et prend une portée et une valeur qu'aucune prière individuelle ne peut ambitionner. Cette supériorité de la prière collective, comme le remarque Pie XII dans *Mediator Dei*, vient de ce qu'elle répond aux exigences psychologiques de l'être humain, qui n'est pas seulement fait d'une âme spirituelle, mais d'une âme et d'un corps; qui n'est pas seulement individu, mais être social engagé dans une communauté humaine dont il ne peut s'abstraire; et qui

3. Voir en particulier 1re partie, II, *La liturgie, culte intérieur et extérieur* (trad. Éd. du Vitrail, Paris, 1948, nos 23-35; trad. *Les enseignements pontificaux. La liturgie*, Tournai-Paris, 1954, nos 523-532). Voir le commentaire du P. A.-M. Roguet, o. p., dans la première de ces traductions, pp. x-xiv.

4. Parmi les plus récents de ces témoignages autobiographiques, on remarque ceux que publia *L'anneau d'or*, dans *Seigneur, apprends-nous à prier* (voir note 2). Puis le *Livre de l'amour* de Jacqueline Vincent, présentée par le P. Bruno de J.-M. (Études carmélitaines), Paris, 1960; les *Notes intimes* de Marie Noël, Paris, 1959. Nombre d'autres productions autobiographiques récentes ne paraissent pas égaler en qualité ces deux dernières.

5. Encyclique *Mediator Dei*, trad. cit., n° 20 ou 521. Voir à ce propos l'opuscule fameux de Dom Lambert Beauduin, *La piété de l'Église*, Louvain, 1914, repris dans les *Mélanges liturgiques*, Louvain, 1954.

enfin n'est pas seulement enfant de Dieu touché individuellement par le salut, mais membre du Corps mystique. De surcroît, *Mediator Dei*, citant le cardinal Bona[6], remarque à quel point les cérémonies liturgiques sont aptes à

> élever l'esprit aux réalités surnaturelles, nourrir la piété, fomenter la charité, accroître la foi, fortifier la dévotion, instruire les âmes simples[7].

A ces raisons théoriques, s'ajouterait la leçon de l'histoire, révélant que l'authentique piété des chrétiens aurait commencé par être franchement communautaire et « objective », se mouvant dans un climat où tout est commun à tous et où dominent la joie, l'admiration, l'action de grâces pour les *mirabilia Dei*. Ces merveilles, visibles à travers toute l'économie du salut, la liturgie les proclamait hebdomadairement. Plus tard, à la fin du moyen âge, lorsque les foules chrétiennes commencèrent à ne plus comprendre du tout le latin liturgique, elles cherchèrent ailleurs l'aliment de leur « dévotion ». C'est ainsi que le centre d'intérêt se déplaça de la piété communautaire et liturgique vers les pratiques de dévotion et vers la contemplation comprise comme le sommet de l'ascension spirituelle. Ce glissement, dont les conséquences se font sentir encore maintenant dans de larges couches de la chrétienté, le 20e siècle commence à y parer, par les mouvements liturgique, biblique et œcuménique[8].

Contre cette manière de voir, se dressent ceux qui mettent précisément au sommet de leur vie spirituelle la prière individuelle, intérieure et contemplative. Ils y font l'expérience de l'union à Dieu d'une manière plus vécue qu'en tout autre acte de religion. En attendant la vision éternelle, n'est-elle pas l' « unique nécessaire » ?

Cette manière de voir s'appuie sur des auteurs dont on peut difficilement contester l'autorité. Il y a d'abord Pie XII lui-même : aussitôt après avoir expliqué, comme on vient

6. *De divina psalmodia*, c. 19, § 3, 1.
7. Trad. cit., n° 23 ou 523.
8. Sur cette évolution, voir *Aux origines du malaise liturgique*, dans *Questions Liturgiques et Paroissiales*, 40 (1959), pp. 252-270.

de le rappeler, la grandeur du culte communautaire, il ajoute :

> L'élément essentiel du culte doit être l'intérieur, car il est nécessaire de vivre toujours dans le Christ, de Lui être tout entier dévoué, pour rendre en Lui, avec Lui et par Lui, gloire au Père des cieux[9].

D'ailleurs, fait-on remarquer, il est d'expérience que cet « élément essentiel » permet seul à la liturgie d'échapper à la stérilité. Aussi Pie XII ajoute-t-il :

> La sainte liturgie réclame que ces deux éléments [intérieur et extérieur] soient intimement unis, et elle ne se lasse jamais de le répéter, chaque fois qu'elle prescrit un acte extérieur du culte. Ainsi, par exemple, elle veut « que ce que nous professons dans nos observances extérieures, s'accomplisse réellement dans notre intérieur[10] ». Sans quoi la religion devient assurément un formalisme inconsistant et vide[11].

S'il fallait invoquer d'autres autorités encore en faveur de cette manière de voir, on n'aurait que l'embarras du choix. Bornons-nous à saint Thomas d'Aquin. Pour lui le sommet de la vie spirituelle est bien la contemplation, et s'il aime la définir en termes intellectuels, se séparant ainsi des docteurs franciscains qui préfèrent mettre l'accent sur son aspect admiratif et affectif, il est bien d'accord avec eux pour poser en principe la primauté absolue de la contemplation, celle-ci prenant place au-dessus de toute autre activité spirituelle. Cette contemplation est distincte de la connaissance de foi, et à ce titre elle se situe sur un plan auquel les vertus théologales seules ne permettent pas d'accéder. La contemplation réclame une docilité plus entière à la conduite de Dieu : ce sont les « dons du Saint-Esprit » qui la donnent à l'âme. Ces dons se résument en quelque sorte et culminent dans celui de sagesse, réplique de la Sagesse du Verbe. Quant aux modes d'action de ces dons, il semble bien que Thomas en ait admis deux : l'un, ordi-

9. Trad. cit., n° 24 ou 524.
10. *Missale romanum*, secreta in fer. V p. Dom. II Quadrag. : « ... ut, quod observantia nostra profitetur exterius, interius operetur effectu. »
11. Trad, cit., *ibid.*

naire, celui de tout chrétien vivant en état de grâce; et l'autre, plus exceptionnel, où « la passivité prédomine sur l'ensemble de la vie de la grâce[12] ».

En parlant ainsi de la contemplation, saint Thomas d'Aquin se fait l'écho d'une tradition spirituelle qui traverse tout le moyen âge[13], qui remonte à saint Augustin par sa confiance dans les possibilités de l'intelligence contemplative, et qui se fait même l'écho d'une tradition plus ancienne encore, la tradition qu'on peut appeler « gnostique », celle qui, en un sens d'ailleurs parfaitement orthodoxe, a imprégné les conceptions spirituelles de toute l'époque patristique[14]. Saint Thomas, peut-on soutenir en outre, se fait aussi l'écho de tout le monachisme primitif : on sait que la pratique liturgique y était réduite à un minimum qui surprend aujourd'hui, et qu'il accordait à la contemplation personnelle une incontestable prédominance parmi les objectifs poursuivis par le spirituel[15]. Saint Thomas rejoint même, en parlant de la contemplation, certains aspects caractéristiques de la prière des tout premiers chrétiens : on a remarqué que celle-ci n'était pas ecclésiale et eucharistique seulement, mais encore eschatologique et « existentielle ». Elle dépassait le plan communautaire pour atteindre celui de l'âme toute tendue vers le Christ et vers son avènement en elle[16].

A se mettre dans cette perspective spirituelle, ce qui compte, c'est bien l'élan de l'âme vers Dieu, dans un amour et dans une foi qui deviennent contemplation. Cette ascension dépasse absolument toutes les autres valeurs, et mérite que celles-ci lui soient sacrifiées. Les vrais spirituels posent même en principe que, pour atteindre cet « unique néces-

12. L. Roy, s. j., *Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*, Montréal, 1948, p. 196. Nous nous basons ici sur cet ouvrage excellent. Voir encore nos *Notes sur la théologie mystique de saint Thomas d'Aquin*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 27 (1951), pp. 483-492. Parmi les textes de saint Thomas, retenir surtout *Sum. theolog.*, II^{a}-II^{ae}, q. 179-182.

13. Voir à ce propos J. Leclercq, o. s. b.-F. Vandenbroucke, o. s. b., *La spiritualité médiévale*, Paris, 1960.

14. Voir L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, II^{e} partie.

15. Voir E. Dekkers, o. s. b.; *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?* dans *La Maison-Dieu*, cah. 51 (1957), pp. 31-54.

16. Voir A. Hamman, o. f. m., *La prière*, t. I, *Le Nouveau Testament* (Paris-Tournai, 1959), notamment dans les conclusions (pp. 423-434).

saire », tout, absolument tout, doit être sacrifié. L'âme doit passer par la nuit. Cette expression doit sa fortune à saint Jean de la Croix, mais s'il est un thème constant dans la tradition spirituelle, c'est bien celui du silence, de la solitude, du dépouillement radical, et même d'une véritable « destruction » — selon le mot de Jacqueline Vincent — comme conditions de la prière contemplative.

Toujours d'après les témoignages que nous cherchons à résumer ici, faut-il conclure qu'il n'y a aucun lien entre la prière contemplative et la prière liturgique et communautaire, aucune frontière commune, aucune zone de pénétration ? Il serait exagéré de le prétendre. Mais il faut reconnaître que ces contacts se réduisent à peu de chose, au moins à s'en tenir aux témoignages autobiographiques. Ceux-ci déclarent le bienfait spirituel de la communion eucharistique. Pour beaucoup d'âmes intérieures, c'est le sacrement par excellence de la vie contemplative. Parmi bien d'autres, retenons l'exemple de la romancière Jacqueline Vincent. Elle eut une existence peu ordinaire traversée par un mariage tragique où elle devint une esclave indignement traitée bien plus qu'une épouse. Sa vie fut cependant une marche ascendante presque ininterrompue vers l'union contemplative. Or la communion du matin lui donna pendant de nombreuses années la force quotidienne d'aller de l'avant. Son âme s'y épanouissait dans la paix et la joie :

> Oui, Jésus, tu prenais mon âme! Elle était offerte comme une coupe de métal sans valeur, mais largement ouverte. Je l'élevais vers Toi à cette messe matinale où je délirais de joie, que les rues fussent obscures et glacées sous mon pas hâtif, ou déjà d'une tiédeur frémissante sous l'aube mordorée. Je laissais librement chanter tout mon lyrisme naturel, et je ressentais la vie belle, inexprimablement, parce qu'elle est *la Voie*, rien d'autre. Et je rentrais ayant des ailes, ne quittant pas l'aurore levée en mon cœur pour m'engouffrer sous le portail sombre... Et j'aimais quitter la tenue simple mais correcte de sortie, pour reprendre mon humble livrée de servante [17].

En ce qui regarde les autres fonctions liturgiques, les liturgies grandioses, surtout, elles ne sont pas sans émou-

17. *Livre de l'amour*, *op. cit.*, pp. 82-83.

voir certaines âmes religieuses. Elles y découvrent, même voilé dans le halo du latin rituel, quelque chose de la grandeur de l'œuvre du salut :

> La multiple richesse liturgique, l'appel entre terre et cieux du *Rorate* de l'Avent, sa sublime aspiration désolée et consolée; le *Gloria laus* marchant et verdoyant des Rameaux; l'*Exultet* de la Nuit pascale; les grands *Alléluias* de Pâques sous les cloches à toute volée; la lamentation outre-terre de l'*Office des Morts*, son formidable et suppliant *Dies Irae;* le *Parce Domine* implorant des malheurs publics, le *Te Deum* fulgurant, surhumain, des épiques actions de grâces, toute cette magnificence chantée, l'Église catholique la donne au peuple dans la magnificence monumentale des cathédrales, sous la magnificence radieuse des verrières [18]...

Dans la liturgie, beaucoup sert à alimenter la vie intérieure elle-même, alors surtout que l'âme passe par des périodes d'épreuve, de silence, de nuit :

> Je me suis mise à aller à la messe presque tous les jours, je m'y raccrochais si l'on peut dire; enfin j'y ai rencontré de nouveau cette oraison rassasiante, plus pacifiante que jamais, qui me sortait pour quelques heures ou pour la journée de mon désespoir et me ramenait à des pensées plus justes. Cette oraison s'est faite de plus en plus pressante et sensible, comme si Celui qui la mène avait absolument voulu me faire rapidement surmonter ma dépression [19].

D'autres, aux heures difficiles, déclarent préférer la Bible; ils y sont d'ailleurs amenés par le missel lui-même :

> Comment pourrait-on convaincre tous ceux qui persévèrent dans l'oraison que leur prière va s'évanouir en fumée, ou se perdre dans les illusions, si elle n'est pas justement nourrie, fortifiée, rectifiée par toutes ces lumières spirituelles qu'on trouve dans l'Écriture Sainte ?
>
> On parle souvent de l'épreuve qu'est l'aridité en matière d'oraison; je crois justement que le meilleur remède c'est d'avoir déjà l'habitude régulière de la lecture de l'Écriture Sainte [20].

18. Marie Noël, *Notes intimes*, *op. cit.*, pp. 132-133.
19. D'un témoignage publié dans *L'anneau d'or*, *loc. cit.*, p. 271.
20. Autre témoignage, *ibid.*, p. 261.

Songent-ils que le moment par excellence pour cette lecture nourrissante et fortifiante de l'Écriture, ou plutôt pour son audition, est la messe? Peut-être certains :

> Je pratique l'oraison presque toujours sous la même forme : en partant d'un texte. Tantôt c'est une prière (*Notre Père*, *Je vous salue Marie*, prière scoute...), tantôt une phrase ou un passage d'Évangile ou d'Épître, etc. [21]

Mais en tout cela, la prière vraiment communautaire semble loin. Si l'on cherche une orientation plus nette vers celle-ci, chez ceux qui sont fidèles à l'oraison, ce serait dans ce qu'on a appelé la « liturgie familiale » : prière des époux ensemble, méditation et oraison simultanée et même à haute voix, lecture de la Bible ensemble ou devant les enfants, prière de toute la famille. On a même pu parler à ce propos de l'*ecclesia* familiale :

> La prière, telle que nous la faisons actuellement, est surtout le *rassemblement* de la famille devant Dieu, *même si* la prière est courte, dite trop vite, ronronnée ou cause de distractions [22].

Il se fait que beaucoup de foyers découvrent ainsi une forme de prière où les intentions, l'examen de conscience, les nuances spontanées de chacun, trouvent à s'exprimer; et une prière communautaire, faisant l'unité des membres de la famille. Ils découvrent ainsi en quoi consiste « la voie royale de la prière : Bible et liturgie ». Bien des parents d'aujourd'hui, pieux par ailleurs, en viennent ainsi à explorer la liturgie dont ils doivent ouvrir l'intelligence à leurs enfants :

> A notre avis, la prière familiale reste incomplète si elle ne s'achève pas par la messe du dimanche en famille. Il nous paraît illogique que la famille qui se réunit tous les soirs aux pieds du Crucifix pour prier le Père, soit dispersée pour la messe, acte principal du culte divin, point culminant et centre de la religion chrétienne. L'enfant saura mieux que la messe doit être le centre de la vie spirituelle. Si la petite commu-

21. *Ibid.*, p. 258.
22. Autre témoignage, *ibid.*, p. 303. Un compte rendu d'enquête sur la prière familiale et un témoignage se lisent, *ibid.*, pp. 302-329.

nauté familiale se retrouve groupée au sein de la communauté paroissiale pour la messe, l'enfant comprendra le rapport des différentes communautés entre elles et il prendra rapidement conscience de ce qu'est l'Église [23].

*
* *

Tout ce qui a été dit jusqu'à présent n'a tendu qu'à faire prendre conscience de la tension qui existe toujours entre la prière individuelle, dont le sommet est contemplatif, et même mystique, et la prière communautaire, dont la forme la plus ordinaire dans l'Église est liturgique. A ne retenir que certaines affirmations, on en viendrait à dresser l'une contre l'autre deux positions contradictoires, antagonistes même, prétendant chacune être dépositaire de l'authentique « voie royale » qui mène à l'union à Dieu. S'il y a une frontière commune, un terrain où les deux camps peuvent se retrouver, ce serait, comme il vient d'être dit, dans la pratique de la communion fervente, l'audition des textes sacrés durant l'avant-messe, la lecture de la Bible, la prière familiale. Mais, aux yeux des fervents de la liturgie, c'est peu de chose, c'est même ravaler d'authentiques valeurs liturgiques au rang de moyens pour la vie intérieure et pour la contemplation, ou même de « trucs » favorisant la « dévotion »; or il s'agit de plus et de mieux dans la liturgie, affirment-ils : il s'agit d'une authentique contemplation des *mirabilia Dei* visibles dans l'histoire du salut. Mais, aux yeux des fidèles cherchant avant tout une intense vie d'oraison, il y a dans ces moyens humbles, à la portée de tous, une disposition providentielle qui vulgarise en quelque sorte les voies d'accès vers l' « unique nécessaire », vers l'union contemplative à Dieu : c'est beaucoup.

*
* *

Ces deux thèses sont-elles inconciliables, sinon sur le minime terrain d'entente qui vient d'être décrit? Il ne semble pas. Ce qui a été dit permet en effet d'entrevoir d'emblée quelques aspects de la solution.

23. *Ibid.*, p. 316.

Il faut d'abord écarter toute espèce d'exclusivisme, soit en reprochant aux protagonistes du mouvement liturgique que le résultat le plus visible de leurs efforts est d'empêcher les âmes de prier, soit en accusant celles-ci d'appartenir encore à un âge où l'on ne comprenait rien à la liturgie. Ces exclusivismes, l'un comme l'autre, auraient quelque chose de simpliste. Il faut trouver une synthèse.

Celle-ci se présente d'emblée avec des aspects théoriques, ou plutôt théologiques. L'antinomie entre les deux formes de prière, individuelle et communautaire, se réduit en effet, se résout dans l'unité du sujet priant. Celui-ci est à la fois individu et être social; il est corps et âme; il est à la fois enfant de Dieu touché par la grâce et membre du Christ et de l'Église. A certaines heures dès lors, l'union à Dieu prend une physionomie en quelque sorte charismatique, dans la contemplation, le corps ne semblant plus guère y avoir place, y faisant même obstacle; à d'autres heures, le corps est une aide précieuse, les gestes et les paroles entraînant l'âme vers les régions de la contemplation. A certaines heures encore, le fidèle est appelé à prendre conscience de sa vocation d'enfant de Dieu; à d'autres, sa prière lui fait rejoindre les intentions de l'Église dont il est membre. A certaines heures, le fidèle isolé prend conscience de ses rapports avec Dieu seul; à d'autres, il se sent lié à ses frères les hommes, et prie avec eux et pour eux.

Faut-il établir des cloisons étanches entre ces heures aux tonalités si diverses ? On ne voit pas pourquoi. Il se fait que, même dans la prière officielle et communautaire de l'Église, l'âme trouve l'aliment d'une authentique contemplation, comme on l'a rappelé à propos du livre de J. et R. Maritain[24]. Il se fait également que, même dans la prière individuelle la plus contemplative, l'âme vraiment chrétienne garde le sentiment, ou tout au moins peut garder le sentiment, d'être unie à toute l'Église, aux pécheurs et aux plus saints, aux proches et aux inconnus, par les liens visibles des sacrements et par les liens invisibles de la grâce et de l'oraison.

24. I. Van Houtryve, o. s. b., *art. cit.*

Mais, dira-t-on, cette solution est théorique. Dans la réalité, les choses se passent autrement. Qu'on reprenne le dossier dont les premières pages de cet article ont donné quelques pièces. Les « spirituels » affirment avec force la plénitude incomparable dont ils vivent; et les liturgistes, les mérites inégalés de la « vraie prière de l'Église »! Il semble que l'on puisse répondre à cette instance en invoquant la tradition spirituelle du christianisme : qu'on se rapporte à ce propos à d'autres articles de ce cahier, qui exposent l'enseignement du Nouveau Testament, des Pères et des anciens moines, et qui mettent en relief quelle outrance il y aurait à opposer les deux formes de prière, comme si le fait d'avoir des caractères propres les rendait irréductibles.

Mais, dira-t-on encore, invoquer des arguments théoriques, faire appel aux exemples du passé pour réconcilier les aspirations de l'âme, tantôt contemplatives et tantôt communautaires, c'est toujours rester dans l'abstrait. Si, dans le passé, certains génies, certains grands saints, certains théologiens, ont fait la synthèse et en ont établi les bases théoriques, il ne s'ensuit pas que leur solution vaille pour tout le monde, et surtout pour les hommes d'aujourd'hui dont la psychologie est bien plus tiraillée qu'elle l'était jadis, et encore il y a quelques décennies. Le recueillement est beaucoup plus difficile au 20e siècle qu'au moyen âge, la vie intérieure est compromise par des « divertissements » incomparablement plus puissants et par des dépenses continuelles d'énergie nerveuse inconnues autrefois. C'est dire que la prière contemplative est fatalement en recul, au profit de formes de prière plus entraînantes parce qu'elles sont communautaires.

Ces considérations pèsent en effet assez lourdement dans le problème qui nous occupe. Elles ramènent la question de l'homme en soi à l'homme de 1960. Celui-ci, tout comme ses devanciers paisibles des siècles passés, doit aller à Dieu. A lui aussi, l'Église offre la « voie royale » de la liturgie, en même temps qu'elle l'invite à l'oraison intime d'union à Dieu. En d'autres mots, il faut savoir se mettre sur le terrain de la psychologie concrète de nos contemporains, et pas seulement sur ceux de la métaphysique, de la théologie et même de l'histoire.

Or il faut constater comme un fait — un de plus! — que, pour beaucoup d'hommes du 20e siècle, la prière communautaire peut devenir une véritable contemplation, leur vie nerveuse les empêchant de réaliser aisément sans ce stimulant collectif le recueillement, le silence favorables à la prière contemplative. Certes, on ne peut nier que les meilleurs aspirent précisément au recueillement, au silence, à la solitude : d'où le succès actuel des retraites, jamais rencontré à ce degré parmi les laïcs. Mais dans la vie de tous les jours la prière communautaire est plus qu'une préparation à la contemplation : elle *est* une contemplation, d'un autre genre que celle qui a été décrite par les grands mystiques des siècles écoulés, mais dans une ligne qu'authentifient le Nouveau Testament, les Pères et les textes liturgiques eux-mêmes. Ce genre de prière les mène à une contemplation qui, pour être surtout suspendue à son objet, n'en implique pas moins une certaine conscience « subjective », une certaine sensibilisation de l'âme par l'objet contemplé. Cette prière est action de grâces pour les *mirabilia Dei* visibles dans l'histoire du salut, celle que rappellent la célébration eucharistique et l'année liturgique, plutôt qu'un « état d'âme » valant en lui-même; mais elle est état d'âme aussi. Elle est plus un donné expérimenté qu'une expérience valant en soi.

Tout ceci nous oriente finalement vers la solution du problème. Il ne peut être question d'opposer, dans la vie d'un même sujet priant, prière individuelle et prière communautaire. Il serait plus exact de dire que, dans sa vie consciente, divers pôles existent, si bien que sa prière s'oriente tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre, tantôt vers plusieurs simultanément. Ces pôles de l'activité priante, ce sont ceux que nous avons cherché à dénombrer en rappelant que le chrétien est à la fois corps et âme; individu et être social; enfant de Dieu et membre du Christ et de l'Église; membre souffrant et militant, et membre triomphant du Christ; entraîné avec l'Église dans l'action de grâces et la contemplation des merveilles de Dieu, et conscient du don « subjectif » inestimable que Dieu lui fait en se donnant Lui-même.

Déterminer alors auquel de ces pôles doit s'attacher la

prière réclame qu'on tienne compte du tempérament, de l'évolution psychologique, des contingences du moment. Nous avons dit quelles sont ces contingences aujourd'hui. Mais l'essentiel reste d'affirmer la continuité de ces attitudes dans la vie de prière du même sujet humain.

*
* *

Comment prier ? Telle était la question initiale : seul ou en communauté ? Pour lui donner maintenant une réponse concrète, dégageons de tout ce qui a été dit quelques lignes de conduite.

La première consiste à réclamer l'unité intérieure. Si c'est le même être humain qui prie, tantôt de telle manière et tantôt d'une autre, il faut autant que possible que les cloisons soient abattues entre les modes divers. Cette unité se fera surtout si le fidèle alimente les diverses formes de sa prière aux mêmes sources : c'est ici qu'un des témoignages rapportés plus haut prend toute sa valeur, celui qui concernait « la voie royale de la Bible et de la liturgie ». En d'autres mots, l'unité intérieure est à créer et à maintenir autour de cette école de vie chrétienne offerte à tous sans exception qu'est l'Église dans son année liturgique et dans sa vie sacramentelle.

De là résulte l'urgence de ne pas faire de choix, et encore moins d'option définitive entre les formes de prière, comme si l'une d'elles pouvait exiger le sacrifice des autres. Qu'on se rappelle ici l'enseignement de *Mediator Dei* sur l'essentielle nécessité du culte intérieur, et tout ce qui a été dit sur la liturgie comme école ordinaire, commune, populaire, pour la prière de tous. On peut ajouter que les options dont nous parlons ici peuvent devenir, et deviennent en fait trop souvent, des sources de conflits psychologiques. Pour les uns, leur « mysticisme » se voit en opposition avec les commandements de l'Église sur la pratique liturgique. Pour d'autres, plus « liturgisants », les rappels réguliers que leur fait l'Église de l'indispensable vie intérieure restent sans écho et même éveillent le mépris.

Une autre ligne de conduite résulte de ce qui précède : la liberté intérieure. Non pas la liberté de choisir en tout la formule qui seule plaît : ce dilettantisme est meurtrier pour

la vie de l'âme. Mais cette liberté qui se confond avec la docilité au Saint-Esprit : *ubi Spiritus, ibi libertas.* Ainsi guidée, l'âme est conduite là où l'Esprit l'entraîne : tantôt vers l'Épouse qui prie, tantôt vers la cellule intérieure où « Il vient au secours de notre faiblesse » et où « Il intercède pour nous en des gémissements ineffables » (Rom., 8, 26).

Cette docilité fait reconnaître la voix de l'Esprit dans les textes liturgiques. Le fidèle y apprend le bienfait d'une participation à la messe où la Parole de Dieu lui est adressée comme une parole personnelle, où les psaumes deviennent l'expression de son âme en prière en même temps que de celle de toute l'Église. Le clerc obligé par état à l'*Opus Dei* apprend à le dire lentement et calmement, à prendre le temps nécessaire pour que, dans les psaumes et les lectures, la voix de l'Esprit devienne perceptible, et pour que sa voix à lui puisse, à travers eux, rejoindre la voix de l'Épouse qui intercède, supplie, implore le pardon, loue, jubile et aime.

Ce mysticisme-là, celui de la docilité à l'Esprit, permet de résoudre dans la pratique les antinomies que nous sommes trop habitués à considérer comme inévitables entre prière individuelle et prière communautaire : l'Esprit crée une unité supérieure où sa voix se fait toujours entendre.

Mont César.

Fr. François Vandenbroucke,
moine du Mont César.

LE RENOUVEAU DU CANTIQUE EN FRANCE

Après quinze années d'efforts au service de la pastorale du cantique, il semble utile de faire le point, afin de mesurer le travail accompli et dégager les orientations d'avenir.

Pour pouvoir juger la situation actuelle dans son dynamisme, il sera nécessaire de rappeler brièvement l'état de la question il y a quinze ans et les étapes qui ont marqué la progression depuis cette époque.

I. — Il y a aujourd'hui un problème du cantique

Parmi les manifestations multiples du renouveau pastoral qui caractérisent l'après-guerre, on constate une remise en question assez généralisée du répertoire traditionnel de cantiques.

Cette remise en question vient sans doute en partie d'une recherche exagérée de la nouveauté et peut-être d'un certain snobisme. Mais, plus profondément, elle découle d'une perception juste, d'abord confuse mais qui s'est clarifiée progressivement : le répertoire de cantiques d'entre les deux guerres était inadapté à sa finalité propre dans la pastorale. Et ceci, parce que le cantique a changé complètement de fonction. Il a une place nouvelle dans l'assemblée chrétienne et dans la pédagogie religieuse, place qu'ont précisée les renouveaux liturgique et catéchétique, et qui a été vigoureusement mise en lumière par l'encyclique *Musicae sacrae disciplina* de Pie XII.

II. — Données du problème

a) « Parmi les réalités liées intimement à la liturgie sacrée de l'Église, il faut placer les chants religieux populaires, composés pour la plupart en langue vulgaire... davantage adaptés à la

mentalité et aux sentiments de chaque peuple » (*Musicae sacrae*, n° 30), « genre de musique sacrée qui eut ses origines dans l'Église elle-même » (cf. n° 16).

Le fait que ces cantiques aient une place seconde n'autorise pas pour autant à les négliger; ils méritent au contraire une particulière attention, parce que « nés comme du plus intime de l'âme populaire, ils touchent profondément les sentiments et les âmes et suscitent de pieuses affections... Ils élèvent puissamment les âmes des fidèles vers les choses d'en-haut » (n° 30).

(Nous ne pouvons reproduire en détail, pour chaque paragraphe, les textes de l'Encyclique qui le justifient. On se reportera aux n^{os} 30 et 31 de *Musicae sacrae*, dont l'essentiel est repris dans l'Instruction *De Musica sacra* (n^{os} 52-53) et reproduit en annexe du *Directoire pour la Pastorale de la messe*, 2^{e} éd., p. 127.)

b) De ce fait, l'utilisation du cantique dans la pastorale n'est pas indifférente : il ne s'agit pas de chanter pour passer le temps ou créer une ambiance émouvante; que ce soit dans la liturgie, dans les exercices de piété ou dans l'enseignement religieux, le cantique doit avoir un rôle organique. Cette exigence commande le choix du chant et son contenu.

c) Une conséquence essentielle se dégage de ces considérations : l'importance primordiale du texte d'un cantique et de sa richesse doctrinale.

De ce point de vue, le ressourcement biblique et liturgique qui caractérise actuellement la catéchèse, le rôle fonctionnel du chant français au cours des nombreuses messes de nos paroisses françaises (à la *missa lecta*, qui est la forme de messe à laquelle assistent la majorité de nos fidèles, et, parfois, quoique dans les limites fixées par *Musicae sacrae*, à la *missa cantata*), font désirer un texte inspiré le plus directement possible de la liturgie et, par elle, de la Bible.

d) Populaire, le cantique ne l'est pas seulement par la langue qu'il utilise : il doit l'être également par son style. Moins encore que le chant liturgique proprement dit, il ne peut s'adresser uniquement à une élite. Il est fait pour la masse des fidèles.

En conséquence, le répertoire sera par nature nécessairement en évolution comme il l'a toujours été, tenant compte de la mentalité et de la sensibilité d'une époque donnée : le langage littéraire et musical de la vie chrétienne n'est pas exactement le même au 19^{e} siècle et au 20^{e}. Remarquons pourtant que, dans la mesure où mélodie et texte cherchent moins à éveiller une sensibilité passagère qu'à atteindre l'homme dans ce qu'il a de plus profond, ils acquièrent par là même un caractère moins transitoire.

e) Contrairement à ce que l'on pense trop souvent, le cantique

comporte une exigence de qualité littéraire et musicale, eu égard à la gloire de Dieu qu'il chante et au respect dû aux fidèles qui le chanteront.

Mais il ne faut pas oublier que :

— parce que le chant chrétien est lié à la foi, le contenu doctrinal prime le style : le style est au service de la doctrine pour la formuler avec justesse et poésie;

— pour la même raison, le texte prime la musique, qui est à son service pour le porter et le mettre en valeur (c'est même, selon Pie XII, la qualité majeure du chant grégorien, cf. *Musicae sacrae*, n° 20);

— pour la même raison encore, l'exacte correspondance entre le rythme de la musique et celui du texte a plus d'importance ici qu'ailleurs : elle est nécessaire à l'intelligibilité, et elle favorise une expression vivante et joyeuse;

— parce que le cantique est populaire, il doit être simple. Rien n'empêche une œuvre simple d'être belle : c'est tout le problème d'un art populaire, difficile à réaliser parce qu'il requiert des artistes qui aient le souci de la masse, veuillent se mettre à son service, et possèdent la technique particulière que cela exige.

f) Soulignons enfin que le caractère fonctionnel de l'utilisation du cantique exige de ses auteurs (paroles et musique) une culture, il faudrait même dire une compétence liturgique qui leur fasse percevoir exactement la destination de leur œuvre et les caractéristiques qu'elle doit donc posséder (cf. *De Musica sacra*, n° 98).

III. — La situation du cantique en 1945

Pour répondre à ces exigences, que trouvait-on dans les paroisses en 1945 ?

a) *Le répertoire dit « traditionnel »*, remontant en grande partie au 19e siècle, avec quelques vestiges d'un héritage plus ancien et quelques nouveautés d'entre les deux guerres. Répertoire encore très populaire, connu de tous. On pourrait en voir les titres les plus caractéristiques dans le choix fait par les missionnaires du Grand Retour : *Laudate Mariam, J'irai la voir un jour, Les saints et les anges, Vierge notre espérance, Chez nous, soyez Reine, Nous voulons Dieu, Vive Jésus, vive sa Croix! Le voici l'Agneau si doux, Loué soit à tout instant.*

En fait, pour les raisons que nous avons exposées, ce répertoire ne répondait pas aux besoins : si un certain nombre de mélodies méritent d'être défendues, l'adaptation rythmique, le style, le

fond sont souvent médiocres et ne sont pas adaptés à la liturgie ou la pédagogie religieuse.

Des efforts louables avaient été faits pour remonter le courant (au plan de la création, la *Schola Cantorum*, au plan du répertoire, Delporte, Besnier). Ils n'avaient pas atteint la masse des fidèles, peut-être parce qu'ils ne l'avaient pas suffisamment visée. Les textes proposés demeuraient d'ailleurs faibles, et surtout ne tenaient pas compte du renouveau liturgique qui commençait alors à s'affirmer.

b) *Un répertoire nouveau*, ou plutôt une frondaison invraisemblable de nouveautés. Après la seconde guerre, les paroisses qui délaissaient le répertoire ancien accordaient en même temps au chant religieux français une place beaucoup plus importante qu'autrefois. La redécouverte d'une participation active à la messe faisait désirer ce moyen d'expression du culte qu'est le chant, non seulement aux « messes chantées », mais à toutes les messes dominicales. La réflexion sur le rôle du chant dans l'enseignement religieux, l'évolution du style des réunions de prière, appelaient aussi un répertoire abondant et renouvelé.

Animés des meilleures intentions, mais avec une compétence forcément limitée, de nombreux curés s'essayèrent à corriger les textes anciens, à écrire des paroles sur les mélodies connues, voire à créer de toutes pièces des nouveautés. Faites souvent hâtivement à l'usage de leur propre paroisse, ces productions, parce qu'elles répondaient à un besoin partout ressenti, se répandaient de tous côtés par des feuillets polycopiés, des livrets, etc. Quelques auteurs s'attaquèrent plus méthodiquement à la publication de recueils. Mais tout ceci demeurait au niveau des tâtonnements.

De ce fait, on ne trouvait plus aucune unité d'une paroisse à l'autre; la multiplicité des versions d'un même chant en rendait l'exécution impossible dans les rassemblements régionaux ou nationaux; les fidèles changeant de résidence étaient déconcertés. Surtout, la dispersion des efforts empêchait toute recherche un peu méthodique, toute évolution sérieuse au-delà de ces premières productions d'une qualité artistique très médiocre, et qui exprimaient souvent des doctrines un peu hâtives.

IV. — L'action du C.P.L.

Devant cette situation pastorale, le C.P.L. ne pouvait demeurer indifférent. Il tenta d'agir sur trois plans :

a) En posant le problème :

— Interventions aux Congrès de Saint-Flour (1945) et de Lyon (1947).

— Articles du P. Gelineau dans *La Maison-Dieu* n[os] 7, 11 et 13.

b) En poursuivant l'étude de ce problème :

— Création d'un office du chant religieux populaire en français, décidée à l'issue du Congrès de Saint-Flour (1945).

— Vaste enquête sur le cantique, diffusée par adresses personnelles et publication dans plusieurs revues (hiver 1947-1948). Le compte rendu détaillé et critique en fut donné par le P. Gelineau dans un numéro spécial de la revue *Musique et Liturgie* (juillet-octobre 1948), et constitue, pour l'époque, une sorte de charte du renouveau du cantique.

— Session d'études de Vanves (13-14 juillet 1948), réunissant les principaux auteurs de cantiques nouveaux.

c) En amorçant une coordination entre les éditeurs de cantiques. C'était en effet la condition indispensable pour parvenir peu à peu à une certaine unité dans le répertoire, et à un progrès méthodique.

Il convient de s'arrêter un peu plus longuement sur ce dernier effort pour en voir l'évolution.

V. — La coordination des éditeurs de cantiques

Déjà un certain nombre d'éditeurs s'intéressaient de façon sérieuse au renouveau du cantique. Mais ils travaillaient chacun de son côté. En outre, pillés de toutes manières par d'innombrables copistes, plusieurs d'entre eux avaient fini par refuser presque toute autorisation de reproduire leurs nouveautés, ce qui nuisait grandement à la diffusion.

a) Une première étape, préparée par deux années de contacts et d'échanges de vues, aboutit à la constitution d'une Commission groupant tous ces éditeurs, afin d'étudier en commun les problèmes posés par la pastorale du cantique. Cette commission était limitée aux maisons d'édition, mais le protocole d'accord reconnaissait explicitement la nécessité d'y inviter en permanence un conseiller pastoral, en l'occurrence un membre du C.P.L. On trouvera le texte de ce protocole dans *La Maison-Dieu*, n° 34, p. 140.

b) Il fallait à la fois faciliter l'utilisation des nouveautés par les paroisses, sans les obliger à posséder une multiplicité de recueils, et éviter de bloquer le répertoire à un stade d'évolution qui serait demeuré très imparfait, même en faisant une sélection. C'est pourquoi il fut décidé que tous les éditeurs publieraient leurs canti-

ques sur des fiches d'un format standard, avec un système de cotation unique : ainsi chacun des usagers pouvait constituer le recueil de son choix et l'améliorer au fur et à mesure des productions nouvelles. En même temps, on renonçait à toute édition d'un recueil anthologique qui eût immobilisé prématurément le répertoire.

c) Il n'était pas possible d'imposer aux éditeurs un contrôle avant publication, hors la censure ecclésiastique (qui est, en fait, très libérale). Mais il était nécessaire de faciliter un premier tri dans la multitude des fiches nouvelles. Le C.P.L. constitua une commission spécialisée à cet effet et prit la responsabilité de publier régulièrement une liste critique des cantiques parus, les appréciant sous les divers aspects que nous avons énumérés plus haut.

d) Cependant, les fiches musicales étant d'un prix trop élevé pour être mises entre les mains de tous les fidèles, la publication d'un recueil de paroles seules était vivement souhaitée et fut décidée d'un commun accord. Une telle réalisation répondait d'ailleurs directement au vœu exprimé par l'encyclique *Musicae sacrae* (n° 32).

VI. — Le Parolier « Cantiques et Psaumes »

Le 1er mai 1957 parut le Parolier, publié en coédition par tous les éditeurs de cantiques. La mise au point en avait été assurée par une commission spécialisée sous la responsabilité d'un membre du C.P.L.

a) *Il propose un choix.*

Deux référendums furent organisés, diffusés par les principales revues de pastorale et par *Musique et Liturgie*, et constituèrent, parmi d'autres, une base de travail pour une équipe qui examina méthodiquement tous les cantiques anciens et nouveaux en vue d'une sélection. Le résultat fut un projet publié dans *Musique et Liturgie* et soumis durant six mois à divers curés ou équipes sacerdotales, afin d'être critiqué en détail.

b) *Il tente une mise au point.*

Tous les cantiques furent revus, vers par vers, afin d'améliorer autant que possible leur texte pour obtenir des paroles satisfaisantes et une version stable (on sait en effet, les graves inconvénients pastoraux des variantes textuelles). Il fallut plusieurs

mois de tractations avant de parvenir à un accord avec les auteurs et les éditeurs.

c) *Il constitue une étape.*

La réalisation du Parolier était nécessairement conditionnée par un double état de fait. D'une part, le fonds existant étant très abondant mais encore médiocre, on ne pouvait aboutir qu'à un recueil de qualité inégale même en faisant une sélection. D'autre part, la situation concrète des paroisses : on ne peut les faire évoluer que peu à peu, à partir du répertoire existant.

Il ne pouvait donc être question de faire un recueil définitif, mais seulement de dresser un bilan, d'opérer un premier regroupement, de favoriser l'établissement d'un fonds commun. C'était là une base nécessaire pour permettre ensuite un progrès plus réfléchi et coordonné. Le Parolier a toujours été présenté comme une réalisation provisoire, destinée à acheminer, par ses évolutions successives, vers un répertoire pleinement satisfaisant.

d) *Il réalise une unité.*

L'obstacle majeur au progrès du cantique était constitué par l'émiettement du répertoire en des recueils présentant des choix trop divers.

C'est pourquoi les éditeurs du Parolier ont bien voulu concéder des autorisations pour des reproductions globales, voyant les avantages pastoraux qu'il y avait à permettre l'unité de répertoire entre des manuels multiples.

Le choix de cantiques et le texte mis au point pour *Cantiques et Psaumes* se trouvent donc désormais reproduits, intégralement ou dans des sélections à l'usage d'un public particulier (sélections élaborées chacune par une commission spécialisée comportant un représentant, selon les cas, du Centre national catéchétique, du C.P.M.I. ou des directeurs de pèlerinage), dans les recueils suivants :

— Répertoire commun : Missel et Manuel paroissial Michonneau. — Dominical et Manuel paroissial Tardy. — Manuel paroissial Mame. — Divers recueils diocésains ou régionaux.

— Sélection « Enfants » : Pour célébrer l'Eucharistie (Mame). — Mon premier missel biblique (Tardy). — Missel des Jeunes (Missel bleu).

— Sélection « Missions » : « Mission, passage du Christ » (C.P.M.I.).

— Sélection « Pèlerinages marials » : Diverses éditions du Manuel de Lourdes.

e) *Il favorise une utilisation.*

Toutes ces publications diverses reprenant le Parolier diffusent très largement un texte unique et un répertoire commun, tout en respectant la variété des besoins.

Mais l'existence même de ce « prototype » a permis d'éditer un ensemble d'instruments ayant pour but d'aider à une utilisation intelligente des cantiques et à une exécution convenable :

— Livre d'accompagnement, pensé en fonction d'organistes de petites paroisses sans grande compétence technique.

— Disques facilitant un apprentissage correct (les deux tiers des cantiques du Parolier sont enregistrés).

— Guide pastoral comportant, pour chaque cantique, des remarques techniques, des notes de catéchèse (afin d'insérer le contenu du chant dans la vie spirituelle des fidèles), des suggestions d'utilisation, reprises dans un ensemble de tables systématiques pour guider le choix (à paraître d'ici janvier 1961).

VII. — Bilan et perspectives d'avenir. L'Association Saint-Ambroise

a) Le travail fait depuis dix ans répondait à un réel besoin. Un signe éclatant en est l'accueil fait au système des fiches, puis au Parolier. Voici les chiffres de diffusion de ce dernier en trois ans :

Recueil complet (en édition séparée ou en reproduction dans les missels et manuels) : *1 million 800 000.*

Sélection « Enfants » (dans les missels et manuels) : *1 million.*

On possède donc un répertoire commun en voie de diffusion. En outre, ce qui est très important, les meilleurs de ces cantiques sont utilisés dans la plupart des rassemblements, congrès de mouvements, ect., et ceci dans la version textuelle du Parolier qui constitue désormais un point de référence stable. Les éditeurs, pour faciliter cette diffusion, accordent volontiers l'autorisation de reproduction dans les livrets réalisés pour de telles circonstances.

b) Cette diffusion même, par son étendue, permettra dans les années qui viennent de discerner les cantiques qui reçoivent l'accueil le plus populaire; en même temps, le développement du répertoire des paroisses facilitera l'exclusion ultérieure des œuvres insuffisantes. Enfin, la mise au point du Parolier et son utilisation font apparaître ses lacunes dans certains secteurs, en face des besoins de la pastorale liturgique et catéchétique.

Ainsi l'évolution peut être contrôlée et orientée. Le système des fiches, par sa souplesse, est bien adapté à ce but.

c) Au lieu d'individus travaillant en ordre dispersé, on se trouve maintenant en présence de tout un ensemble de personnes ou d'organismes ayant pris l'habitude de collaborer.

— La commission des éditeurs, en sept années d'existence, a poursuivi un travail commun dans une atmosphère très cordiale. De nouveaux membres s'y sont agrégés (elle est ouverte à tous ceux qui s'intéressent au renouveau liturgique). Elle a pris de plus en plus le souci d'une orientation pastorale et d'une œuvre au service de l'Église, dans une collaboration confiante avec le C.P.L.

— Les principaux éditeurs de missels et de manuels ont adopté le Parolier et sont ainsi entrés dans la perspective commune. Ils seront invités à participer à une commission élargie lorsqu'il s'agira d'envisager l'évolution du Parolier : les étapes seront franchies ensemble et d'un commun accord.

— A cette commission participeront également les organismes spécialisés qui ont collaboré à l'élaboration des sélections : Enseignement religieux, C.P.M.I., Directeurs de pèlerinages.

— Les plus importants des auteurs de cantiques ont appris à se connaître, à travailler en liaison, souvent à se contrôler les uns les autres. Une équipe amicale s'est ainsi constituée. La fondation de l'Association Saint-Ambroise pour le chant sacré du peuple, où le cantique tient nécessairement une place très importante, est venue cristalliser ces rapports et leur donner, dans des sessions de travail communes à l'A.S.A. et au C.P.L., une structure organique.

d) Est-ce à dire que tout est parfait ? Certainement pas. On a mis en place l'équipement permettant un travail un peu méthodique. Bien des problèmes demeurent :

— La qualité des nouvelles productions (depuis la parution du Parolier) demeure encore médiocre. La commission critique, désormais commune au C.P.L. et à l'A.S.A., a été élargie, les critères de jugement plus élaborés (étant bien entendu qu'il est difficile d'apprécier, notamment, la valeur d'une pièce musicale, et que les hommes compétents sont souvent d'avis totalement différents). Mais il est nécessaire, plus positivement, de promouvoir une recherche.

— On manque d'auteurs de musique. Un inventaire a été fait des mélodies anciennes méritant d'être reprises avec un texte nouveau (certaines sont passées dans le Parolier). Mais il faudrait susciter des compositions nouvelles. Cela exige que des musiciens compétents acceptent de se pencher sur ce problème et de

se soumettre à ses données. Un effort en ce sens a déjà été entrepris; il sera repris dans les mois qui viennent, en tentant d'amorcer une réflexion commune avec un certain nombre de compositeurs connus.

— On manque plus encore d'auteurs de paroles. Là aussi, il faut patiemment rechercher ceux qui ont un don particulier dans ce domaine, et obtenir d'eux qu'ils remettent plusieurs fois leur ouvrage sur le métier. Le réseau des correspondants de l'A.S.A. devrait apporter une aide précieuse en ce sens.

— Un cantique, si parfait qu'il soit, ne remplira pas son rôle s'il n'est pas utilisé judicieusement. Le Guide pastoral doit avoir une influence importante en ce domaine. D'autre part, la revue *Église qui chante*, à côté des nouveautés qu'elle suscite afin de compléter le répertoire, revient méthodiquement sur les cantiques du Parolier en les commentant.

VIII. — Conclusions

a) Surtout depuis quinze ans, un travail considérable a été fait dans le domaine du cantique pour répondre aux besoins nouveaux nés du renouveau liturgique et catéchétique.

b) Le C.P.L. depuis 15 ans et l'A.S.A. depuis sa fondation ont travaillé pour que ce renouveau se fasse le plus possible conformément aux exigences pastorales, liturgiques et artistiques, avec l'aide d'un certain nombre d'éditeurs de musique religieuse qui ont bien voulu tenir compte de ces besoins, et renoncer à leurs intérêts particuliers pour travailler en commun au service du culte. C'est dans cet esprit qu'a été publié, comme une première étape, le recueil *Cantiques et Psaumes*.

c) Un grand travail reste à faire, soit pour purifier le répertoire actuel, soit pour le compléter, et surtout pour aider les pasteurs, éducateurs et maîtres de chapelle à correspondre davantage encore à la fonction exacte qu'ils doivent remplir dans le culte en ce qui concerne le chant des fidèles.

d) Pour cela il est souhaitable que les efforts de tous soient concertés et se fassent dans un esprit de collaboration loyale et fraternelle, chacun sachant reconnaître les limites de sa propre spécialité et prêter attention aux compétences complémentaires.

Jean-Marie Hun, o. p.

BIBLIOGRAPHIE

J. Mateos : *Lelya-Sapra*. Essai d'interprétation des matines chaldéennes. Or. Christ. Anal., 156. Rome, 1959, 510 pp.

A la différence de la liturgie eucharistique des divers rites orientaux, qui a surtout attiré jusqu'ici l'attention des liturgistes, l'Office divin n'a guère fait l'objet d'études approfondies. Ce qu'on trouve dans les ouvrages qui abordent ce sujet est en général fort succinct et souvent inexact. Cette lacune était surtout sensible pour le rite syrien oriental (ou nestorien). En dehors de quelques auteurs anciens comme le Pseudo-Georges d'Arbèle (CSCO, 91-92), on pouvait se référer, pour le « commun » de l'office, au livre de A. J. Mac Lean (*East Syrian Daily Offices*, Londres, 1894) ou à la traduction de quelques offices propres (*Épiphanie*, par Conybeare-Mac Lean; *Saint Pierre-Saint Paul*, par l'abbé Martin) ou au livre de G. T. Badger (*The Nestorians and their rituals*, Londres, 1852).

C'est le mérite du R. P. Juan Mateos, s. j., professeur de liturgie à l'Institut pontifical d'Études orientales de Rome, d'avoir entrepris une étude à la fois ample et fouillée d'une partie importante des liturgies syriennes : les matines chaldéennes. L'auteur, prêtre de rite byzantin, ne s'est pas contenté d'analyser les textes des manuscrits ou les livres en usage. En effet, tant que l'on n'a pas pratiqué le rite, ou au moins participé aux offices, on risque de graves méprises dans l'interprétation des textes. Deux années en Proche-Orient lui ont permis de prendre un contact direct avec les Églises des rites syriens, en vue d'une étude comparée de l'Office dans ces différents rites, étude à laquelle le présent livre fournit une précieuse contribution. (L'auteur a donné un aperçu de cette comparaison dans « Les matines chaldéennes, maronites et syriennes », *Or. Christ. Periodica*, XXVI (1960), pp. 51-73. Il a en outre identifié un quatrième rite syrien : le rite de Tikrit, rameau oriental des Syriens jacobites, dont plusieurs manuscrits subsistent; ce rite éclaire l'histoire ancienne des liturgies syriennes.)

L'auteur a pris comme base de son travail le bréviaire composé par le P. Paul Bedjan, c. m., à l'usage des Syriens orientaux unis, ou chaldéens (*Breviarium iuxta ritum Syrorum orientalium id est Chaldeorum*, 3 vol., Paris, 1886-1887; rééd. par la Propagande, Rome, 1938).

Ce bréviaire suit d'ailleurs fidèlement la tradition manuscrite nestorienne (à laquelle l'auteur le confronte souvent) en regroupant les éléments empruntés aux livres traditionnels : Hudra (Propre ancien de l'office et de la messe de chaque jour), Kashkull (extrait férial du Hudra), Gazza (Recueil de pièces poétiques pour la vigile nocturne), Warda (poète du 13e siècle), Abu Halim (patriarche du 12e siècle, auteur de prières).

On trouve successivement l'analyse des livres du bréviaire, des

offices du Lelya (office de nuit) — Sapra (office du matin) dans leurs deux grands schémas festif et férial, puis leurs variations au cours du cycle liturgique en huit périodes. L'auteur a nourri son exposé de nombreuses citations de textes qui viennent heureusement donner le climat de cette liturgie. On y rencontre des pages de toute beauté; certaines pièces comptent parmi les chefs-d'œuvre de l'hymnodie chrétienne, pour leur densité théologique, leur lyrisme coloré, si biblique et liturgique, leur concision littéraire (par exemple p. 62 la *teshbohta* des dimanches attribuée à Narsaï.

L'auteur aborde ensuite les problèmes de structure et cette partie est du plus haut intérêt pour les liturgistes. On sait en effet que l'Église nestorienne, isolée durant de longs siècles par des frontières politiques, a gardé plus jalousement que d'autres ses traditions ecclésiastiques au sein d'une organisation restée très ferme jusqu'à l invasion turque. L'Office chaldéen est en particulier le seul, parmi les rites orientaux, où la psalmodie soit demeurée au premier plan et n'ait pas été submergée sous la poésie ecclésiastique venue des Mélodes de Jérusalem des 7e-8e siècles. Cette psalmodie a conservé en particulier différents systèmes de refrains et des prières psalmiques qui prennent place dans le psautier même. Ces données sont de la plus haute importance pour comprendre la place de la psalmodie alléluiatique, responsoriale ou antiphonique, dans l'histoire de l'Office. En revanche, fait non expliqué, l'Office chaldéen ne comprend aucune lecture d'Écriture. La poésie ecclésiastique présente aussi plusieurs couches de création, depuis les anciennes *onyata* jusqu'aux *qalê*, les premières jettent une lumière sur la composition des pièces dites « antiphones » issues de la même psalmodie antiphonique. Un texte de Dadisho bar Qatrayê (p. 472) permet de dater le développement de l'hymnodie libre, en accord avec les données hiérosolymitaines.

Mais c'est sans doute les structures comparées de l'Office qui intéresseront le plus les liturgistes (pp. 387 ss.). Prudemment maniées, ces comparaisons peuvent jeter une lumière précieuse sur les origines de l'Office. (Voir par exemple le parallèle que l'auteur établit pages 430 ss. entre la description de l'Office du dimanche à Jérusalem que fait Ethérie, et les *qalê d-shahra* du dimanche des matines chaldéennes, partie « cathédrale » ancienne de l'Office.) Une voie est également ouverte par l'auteur dans la distinction des éléments « cathédraux » anciens et des parties d'origine « monastique » qui les enveloppent. Ce phénomène n'est pas non plus sans relation avec la double série des psaumes choisis ou fixes d'une part, et de la *psalmodia currens* d'autre part. De nouvelles recherches de l'auteur montreront d'ailleurs que, à la différence du rite romain, les rites orientaux ont souvent conservé concurremment, dans les grandes Heures, l'Office paroissial ancien à côté du *cursus* monastique.

Signalons enfin que l'ouvrage contient en appendice un précieux glossaire des termes syriaques désignant les différents éléments liturgiques avec leurs acceptions parfois diverses.

J. Gelineau, s. j.

H. Lietzmann : *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener urexemplar*, Munster, 1958, 186 pp.

L'édition que l'historien Hans Lietzmann donna, en 1921, du sacramentaire d'Hadrien, tel que le reproduit le manuscrit de Cambrai 159 copié sous l'épiscopat d'Hildoard en l'année 812, est devenu rapidement un classique des études liturgiques. Malheureusement l'édition fut rapidement épuisée et depuis longtemps on pouvait envier les bibliothèques qui avaient l'avantage d'en posséder un exemplaire. Or, les moines de Maria Laach viennent d'en faire exécuter un tirage photo-mécanique dont la qualité technique ne laisse rien à désirer. Tous les travailleurs leur en seront reconnaissants.

P. J.

H.-J. Graef : *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie*, Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St Augustin, Sieburg, 1959, 174 pp.

L'étude que le R. P. Hermann J. Graef a consacré au dimanche et à la Procession des Rameaux dans la Liturgie latine est un modèle de monographie liturgique. Le mérite de l'auteur est d'autant plus grand qu'en dehors du chapitre de Franz dans son livre sur les Bénédictions il ne trouvait aucun guide en la matière; il suffit de se reporter à la Bibliographie à peu près exhaustive qu'en a dressé le R. P. Schmidt dans son *Hebdomada sancta* (nos 144-207) pour s'en rendre compte.

Après avoir donné la liste imposante des manuscrits qu'il a consultés, spécialement dans les bibliothèques romaines, l'auteur part de l'Évangile et de la description de la procession à Jérusalem au temps d'Égérie pour accomplir le périple de tout l'Occident européen : liturgies gallicanes, parmi lesquelles il range la liturgie ambrosienne (et sur ce point nous pourrions peut-être le chicaner un peu), liturgie romano-franque, bénédiction des palmes en France, en Italie, en Angleterre, en Normandie au 9e siècle. Il étudie ensuite longuement l'Ordo du Pontifical romano-germanique, puis il fait l'histoire de la procession à Rome, du pape Jean XIX, qui prescrivit de la célébrer chaque année à la basilique vaticane (1026), jusqu'à saint Pie V qui en codifia le formulaire dans le Missel de 1570. Un dernier chapitre étudie les fondements de la prescription de l'*Ordo Hebdomadae Sanctae* de Pie XII, faisant de la procession des Rameaux une procession en l'honneur du Christ-Roi. A la fin du volume, douze tableaux, établis avec le plus grand soin, donnent les références des textes selon les principales traditions liturgiques. C'est ainsi, par exemple, que nous voyons l'antienne *Ave Rex noster* apparaître simultanément à Chartres et à Subiaco au 10e siècle; elle devait attendre le 20e pour être reçue à Rome.

Souhaitons que chacun des jours saints et que chacune des fêtes principales de l'année soient l'objet d'une étude de même qualité.

P. J.

A. Hamman : *La Prière.* I : *Le Nouveau Testament*, Desclée et Cie, Tournai, 1959, 484 pp.

Après avoir publié ses deux anthologies : *Prières des premiers chrétiens* (Paris, 1952) et *Prières eucharistiques des premiers siècles* (Bruges, 1957), le R. P. A. Hamman entreprend de combler un vide, en nous donnant une étude de théologie biblique et patristique sur la prière. Le premier volume, qui vient de paraître, est consacré à l'étude du Nouveau Testament; un prochain volume poursuivra le travail jusqu'au concile de Nicée.

Avouons tout de suite que la lecture de ce livre nous a enchanté. L'auteur a une connaissance enviable des travaux de l'exégèse allemande, dont il sait utiliser le meilleur, et il possède un réel talent d'exposition. Chacun de ses chapitres constitue une excellente synthèse. Dans une introduction de cinquante pages il souligne le substrat biblique de la prière chrétienne, préparant ainsi à l'intelligence de la prière de Jésus. S'il fallait indiquer les chapitres qui nous ont semblé les plus riches, nous indiquerions sans hésiter l'étude du *Pater* (pp. 94-135) et celle qui est consacrée à la prière dans la communauté apostolique (pp. 171-245).

Ainsi que l'indique l'auteur dans son avant-propos, « l'objet du présent livre est la prière. Nous employons, dit-il, systématiquement ce mot dans son acception biblique, qui englobe prière personnelle et prière liturgique. Par fidélité à l'Écriture, nous n'avons jamais voulu les séparer l'une de l'autre. Trop de faux problèmes, trop de déviations sont dues, au cours des siècles chrétiens, à une dissociation meurtrière » (p. 5). La justesse de l'option initiale n'est certainement pas étrangère à l'équilibre du travail et à la qualité de l'exposé.

P. J.

Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia, II 1953-1959), collegit notisque ornavit A. Bugnini. Edizioni Liturgiche, Roma, 1959, 116 pp.

En 1953, A. Bugnini avait réuni en un volume les divers documents romains consacrés à la restauration générale de la Liturgie entreprise par saint Pie X. *La Maison-Dieu* a rendu compte de cette publication en même temps que du volume parallèle de la collection des *Enseignements pontificaux* dirigée par les moines de Solesmes (*La Maison-Dieu*, 43, pp. 132-133). Mais, à cette époque, les documents majeurs du pontificat de Pie XII concernant la liturgie n'étaient pas encore parus, à l'exception de l'Encyclique *Mediator Dei* (1947). Aussi M. Bugnini a-t-il cru devoir, sans attendre davantage, nous donner un second fascicule de documents comportant plus de trente numéros. On y trouvera, entre autres, l'encyclique *Musicae sacrae disciplina* et le Motu proprio *Sacram Communionem*, ainsi que le discours de Pie XII clôturant le Congrès d'Assise, les décrets de simplification des rubriques et de restauration de la Semaine Sainte, l'Instruction *De Musica sacra*. Cet ensemble de documents si importants rendra les plus grand services. Nous signalons en particulier l'intérêt que présente dans le recueil le texte du décret de simplification des

rubriques, car il y est accompagné de précieuses notes, qui éclairent le texte lui-même par des réponses ultérieures de la Sacrée Congrégation des Rites. On y verra, par exemple, que les dimanches *per annum*, si l'on célèbre une fête qui n'a pas de préface propre, on doit dire la préface *De Trinitate* et non la préface commune, que prescrivent la plupart des Ordos diocésains (p. 17, note 41).

P. J.

M. Herz, *Sacrum Commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache*, Münch. Theol. Studie, II, 15, München (Karl Zink), 1958, xx-328 pp.

Comme le dit le sous-titre, l'auteur nous fournit une théologie du mot *commercium*, qui est un reflet très net de la pensée théologique (christologique et sotériologique) des 4e et 5e siècles.

Après un aperçu succinct des significations du mot dans la langue profane, l'A. analyse les textes liturgiques, où figure ce mot. On distingue trois significations principales : *commercium* par la nativité de Dieu-Logos — Dieu se fait homme pour procurer à l'homme la participation à la vie divine; ceci renferme en même temps une réparation, un renouvellement de l'homme (l'*homo novus*); — *commercium* par la mort du Christ (par sa mort le Christ nous a procuré sa vie; il a payé le prix à Satan; c'est là le *commercium paschale*); « *commercium eucharisticum* » (réalisé par la célébration même de l'eucharistie; par les oblats de sa part, qui restent pourtant les *dona Dei*, l'Église reçoit la vie divine, la rédemption).

Disons que l'auteur a eu la main heureuse en choisissant ce sujet. Il nous a rendu un grand service, parce que nous avons besoin de telles monographies, qui développent les principales idées théologiques de la liturgie. L'apport le plus positif de cette étude, nous semble-t-il, se trouve dans l'ambiance de ses recherches. La liturgie ne reste jamais isolée, mais elle est la vie de l'Église. Or les Pères de l'Église ont exprimé clairement cette vie de l'Église. Les textes liturgiques ne s'expliquent que par la pensée des Pères.

Remarquons encore quelques détails de point de vue historique. La détermination historique (« locale ») de l'antienne *O admirabile commercium* ne semble pas convaincante. Car le problème se pose de savoir si vraiment l'organisation du Bréviaire au 4e siècle était déjà telle que nous la connaissons plus tard (disons au 7e siècle). L'auteur a déterminé de plus près l'activité du pape Gélase (par exemple au sujet de la préface gélasienne de Pâques). Ainsi il a confirmé de nouveau la notice du *Liber Pontificalis* (si du moins on doit expliquer ainsi le texte) : « *fecit et sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone* ». Selon l'auteur, ce pape aurait introduit le mot *commercium* dans le langage liturgique (p. 311). On remarque la variante proposée dans la préface léonienne (Ve, 1260) : *existeret* — *existit et* (pp. 141-142); et la variante remarquable pour la préface gélasienne de Pâques dans les sources du 8e siècle (*redempta* — *perempta*) (pp. 192 sq.).

(Nimègue.) H. Wegman.

LA MAISON-DIEU 1960

TABLE DES ARTICLES PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

Bataillon (L.) : L'accueil des infirmes à l'église 63 157-158
Boulet (N. Maurice-Denis) : La leçon des églises de l'antiquité. 63 24-40
Bouyer (L.) : L'office divin, ferment de la prière personnelle.... 64 135-142
Carrière (P.) : J'ai une église à aménager 63 159-189
Dalmais (I.-H.) : Le diacre, guide de la prière du peuple, d'après la tradition liturgique 61 30-40
Id. : Le sens des heures dans les liturgies orientales 64 53-64
Daniélou (J.) : Le ministère des femmes dans l'église ancienne.. 61 70-96
Duhamel (M.) : Les confessionnaux 63 154-157
Duval (A.) : Le Concile de Trente et les origines du « commentateur » 61 41-47
Etchegaray (R.) : Insertion de la pastorale liturgique dans une pastorale d'ensemble du diocèse 62 102-122
Fischer (B.) : Esquisse historique sur les Ordres mineurs..... 61 58-69
Garrone (S. Exc. Mgr) : La Parole de Dieu et le Lectionnaire.. 62 20-23
Gaudillière (R.) : L'équipe liturgique 61 131-143
Gelineau (J.) : Pourquoi tutoyer Dieu dans les traductions bibliques ? 62 30-31
Id. : L'église, lieu de la célébration 63 69-85
Id. : Le sanctuaire et sa complexité 63 53-58
Id. : La nef et son organisation 63 69-85
Gribomont (J.) : L'Église et les versions bibliques 62 41-68
Hamman (A.) : Le rythme de la prière chrétienne ancienne..... 64 6-28
Hum (J.-M.) : Les abords de l'église 63 147-148
Id. : Le renouveau du cantique en France 64 158-167
Jounel (P.) : L'enseignement iconographique du premier millénaire chrétien 63 138-146
Id. : Les Heures sacrées du Nouveau Testament 64 29-31
Kammerer (L.) : Le porche 63 148-151
Id. : J'ai une église à construire 63 190-208
Louvel (F.) : Le mystère de nos églises 63 5-23
Leclercq (J.) : Une parenthèse dans l'histoire de la prière continue : la « laus perennis » du haut moyen âge » 64 90-101
Lécuyer (J.) : Le célébrant. Approfondissement théologique de sa fonction 61 5-29
Le Sourd (H.) : Un curé de paroisse et son bréviaire 64 123-134
Martimort (A.-G.) : Le rituel de la consécration des églises..... 63 86-95
Id. : Place du siège du célébrant 63 135-137
Mateos (J.) : L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen 64 65-89
Michel-Jean (P.) : Eucharistie et prière incessante 64 102-122
Molin (J.-B.) : Était-il concevable au 16e siècle de faire au peuple des monitions dans sa langue au cours des cérémonies ? 61 48-57
Morlot (F.) : La sacristie 63 152-154
Pinell (G.) : La diversité des assemblées. De la cathédrale à l'église rurale 61 144-161
Pinsard (P.) : Ce que les architectes demandent aux curés qui ont à bâtir une église 63 209-216
Robeyns (A.) : Les droits des baptisés dans l'assemblée liturgique. 61 97-130
Roguet (A.-M.) : Pourquoi tutoyer Dieu dans les traductions bibliques ? 62 28-30
Id. : L'autel 63 96-113
Id. : Le lieu de la réserve eucharistique 63 114-124
Id. : Le baptistère 63 125-134

ERRATA

AU NOUVEAU CODE DES RUBRIQUES

(*La Maison-Dieu*, n° 63 bis)

I. *Corrections officielles au texte même.*

N° 444 *c*, ajouter : n° 333.

P. 198, « tableau d'occurrence », au premier carré, en haut à gauche, remplacer le 3 par un o.

II. *Erreurs d'impression ou de traduction dans notre version.*

52. Lire : « les fêtes propres *et les fêtes* concédées... ».

98. Ligne 2, au lieu de : « qui tombent en occurrence *les jours suivants* », lire : « qui tombent à des jours consécutifs ».

185. Ligne 3, au lieu de : « aux Matines du jeudi saint », lire : « à partir des Matines du jeudi saint ».

255b. Au lieu de « 2es vêpres », lire : « 1res vêpres ».

256b. Au lieu de « 1res vêpres », lire : « 2es vêpres ».

278. Au lieu de « peut », lire « doit ».

303. Intervertir la dernière ligne de l'alinéa *a* et la dernière ligne de l'alinéa *b*.

317. Dernière ligne, au lieu de « une autre », lire « l'autre ».

460. Au lieu de « on l'omet », lire : « c'est elle qui est omise ».

La Maison-Dieu, n° 63 bis

publie la traduction intégrale du

NOUVEAU CODE DES RUBRIQUES

avec d'importants commentaires

par A.-G. MARTIMORT et P. JOUNEL

Un cahier de 224 pages hors abonnement.

Pour les abonnés à *La Maison-Dieu*..... **3,50** NF

En librairie..... **4** NF

ROUILLARD (Ph.) : Temps et rythmes de la prière dans le monachisme ancien 64 32-52
ROUSSEAU (O.) : Lecture et présence de l'Apôtre à la liturgie de la messe 62 69-78
VANDENBROUCKE (F.) : Prière individuelle et prière communautaire 64 143-157
VAUMAS (G. DE) : L'église et la cité 63 217-233
VILNET (J.) : La diversité des assemblées liturgiques et leur éducation 62 87-101

AUTEURS RECENSÉS, OU CITÉS DANS « A TRAVERS LES REVUES »

ADAM (A.) : Firmung und Seelsorge 62 165-168
AUCLAIR (M.) : L'amour de traduire 62 79-82
BÉNÉDICTINS DE PARIS : Vie des Saints et Bienheureux, t. XIII.... 61 176
BOULET (N. MAURICE-DENIS) : Le calendrier chrétien 61 176
BROU (L.) : Les oraisons des dimanches après la Pentecôte 61 176
BUGNINI (A.) : Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia, II 64 171-172
COURTOIS (Ch.) : Les Vandales en Afrique 62 169-170
DALMAIS (I.-H.) : Les liturgies d'Orient 62 161-162
DEANESLY (G.) : Histoire de l'Europe du haut moyen âge 62 171
FOERSTER (H.) : Liber diurnus Romanorum Pontificum 62 153
GAUDEMET (J.) : L'Église dans l'empire romain 62 172
GRAEF (H. J.) : Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie 64 170
GROMIER (L.) : Commentaire du « Ceremoniale episcoporum ».. 62 152
GRUMEL (V.) : Traité d'études byzantines, t. I. La chronologie.. 62 154-157
HAMMAN (A.) : La Prière, I 64 171
HERZ (M.) : Sacrum commercium 64 172
LIETZMANN (H.) : Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener urexemplar 64 170
NABUCO (J.) : Ius pontificalium. Introductio in caeremoniale episcoporum 62 151
MATEOS (J.) : Lelya-Sapra. Essai d'interprétation des Matines chaldéennes 64 168-169
MAREC (E.) : Monuments chrétiens d'Hippone 62 169-171
MILLET (G.) : Broderies religieuses de style byzantin 62 164
MOHLBERG (L.-C.) : Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli 62 163-164
RAES (A.) : Le mariage dans les Églises d'Orient 61 174
ROSE (A.) : Le Lectionnaire latin-français 62 82-85
SAXER (V.) : Le culte de Marie-Madeleine en Occident 62 168-169
SEUMOIS (X.) : Pastorale liturgique en chrétienté missionnaire.. 61 172
TESTINI (P.) : Archeologia cristiana : Nozioni generali 62 157-161
VIEILLIARD (R.) : Recherches sur les origines de la Rome chrétienne 62 162-163

LES DIRECTIVES DE L'ÉGLISE

ARCHEVÊQUE DE BESANÇON (S. Exc. Mgr l') : Réception du sacrement de baptême 62 134-136
Calendrier du Bréviaire et du Missel Romain 63bis 184-194
Changements dans le Bréviaire et le Missel romain selon le nouveau Code des rubriques 63bis 200-214
COMMISSION DE TRADUCTION DU LECTIONNAIRE : Principes de traduction 62 24-27
S. CONGRÉGATION DES RITES : Décret général promulguant le nouveau Code des rubriques 63bis 91

S. S. Jean XXIII : Lettre apostolique donnée « motu proprio » approuvant le nouveau *Corpus* des rubriques du Bréviaire et du Missel romain 63bis 88-91
Jounel (P.) : La célébration du culte des saints selon le nouveau Code des rubriques 63bis 63-73
Id. : Les développements du sanctoral romain de Grégoire XIII à Jean XXIII 63bis 74-81
Id. : Le décret Caprara et le Code des Rubriques 63bis 82-87
Martimort (A.-G.) : Le nouveau Code des Rubriques du Bréviaire et du Missel romain : Commentaire 63bis 16-62
Id. : Décret du Saint-Office sur les communions du soir..... 62 123-129
Id. : Décret de la S. C. des Rites sur les prières à réciter après la messe 62 130-133
Nocent (A.) : Le nouveau rituel du mariage pour le diocèses belges 62 137-141
Poelman (R.) : Examen du Lectionnaire latin-français 62 32-40
Rubriques du Bréviaire et du Missel romain : traduction (par A.-M. Roguet) 63bis 92-183
Tableaux des jours liturgiques selon le nouveau Code des Rubriques 63bis 195-199
Tardini (S. Em. le Card.) : Lettre relative au Lectionnaire latin-français 62 18-19

DOCUMENTS

Session de Versailles 1960 : Conclusions 63 234-239

CHRONIQUES

Le renouveau du cantique en France 64 158-167
Dalmais (I.-H.) : La semaine internationale d'études « Liturgie et Missions » (Nimègue-Unden, sept. 1959) 61 162-165
Hambye (E.-R.) : Le mouvement liturgique aux Indes 61 166-171
L'Institut Supérieur de Liturgie de Paris 63 240
Miranda Vicente (S. Exc. Mgr) : La pastorale liturgique en Espagne : la campagne nationale de participation à la messe. 62 142-146
Sanchez Aliseda (C.) : Réalisations du mouvement liturgique en Espagne 62 146-150
Sauvebœuf (A. de) : Les missels pour enfants 62 173-176

NÉCROLOGIE

Martimort (A.-G.) : Dom Lambert Beauduin et le Centre de Pastorale Liturgique 62 10-16
Roguet (A.-M.) : Notre Père Dom Lambert Beauduin 62 7-9

NUMÉROS SPÉCIAUX

61. Les fonctions liturgiques d'après la Tradition.
62. Le Lectionnaire latin-français.
63. Bâtir et aménager des églises. Le lieu de la célébration (Session de Versailles 1960).
63bis. Hors le nouveau Code des Rubriques du Bréviaire et du Missel romain.
64. Priez sans cesse.

Le gérant : Claude Roguet, 29, boulevard Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 4-1960.